

התפיסות השונות של משמעות המושג 'ירושלים' הן פועל יוצא של המבנה הפנימי של שיטות החשיבה שהופיעו במרוצת הדורות: כל שיטה וירושלים שלה. חכמי המדרש והתלמוד, שהמעשה היה נר לרגליהם, דבקו בכל יכולתם בירושלים של מטה, העיר שרק בה אפשר לקיים חלק מהמצוות הלכה למעשה; הם הפכו את ירושלים של מעלה לסניף של ירושלים הארצית.<sup>1</sup> משמעותה הרוחנית של ירושלים עולה כאשר נמצאים יהודים במרחקים ואינם יכולים לעלות אליה ולקיים את פעולות הפולחן, כפי שקרה בגולה היהודית בעולם ההלניסטי.<sup>2</sup>

לעומת זאת דוגל פאולוס דווקא בירושלים של מעלה, החופשית מן המצוות, ומגנה את ירושלים של עתה — היא עדת הנוצרים שומרי המצוות.<sup>3</sup> הפרשנות הנוצרית שהלכה בעקבותיו הרחיבה יותר ויותר את הקרע בין העיר הריאלית ובין המושג המופשט של ירושלים האמיתית כסמל לכנסייה הנוצרית.<sup>4</sup> רק בעקבות פעילות מעשית, דתית באופיה, כגון עליות לרגל, בניינה של ירושלים ולכסוף מסעי הצלב — כולן פעולות שיומיהן ומבצעיהן לא יצאו לרוב מקרב מלומדים נוצרים<sup>5</sup> — חזרה ירושלים הממשית ותפסה מקום חשוב כחודעה הנוצרית. בימי הביניים החזיקה היהדות בעמדה שגובשה בתלמוד ובמדרש על חשיבותה של ירושלים העיר. אולם, בצד ההלכה, שעניינה המעשה, עסקו היהודים באותה תקופה גם בעיון; בחלקו הגדול מתבטא עיסוק זה בפרשנות ספיריטואלית לכתיב הקודש. המונח 'פרשנות ספיריטואלית' מכוון הן לדרך האַלְגוֹרית הפילוסופית והן לדרך הסימבוליקה הקבלית. יש בפרשנות זו הרבה מן המשותף, מבחינת דרך המחשבה, עם האלגוריה הנוצרית. והנה, כשם שירושלים של מעלה חשובה היתה לתיאולוגים הנוצרים, שהפרשנות היתה עיקר עיסוקם, כך גם אצל התיאולוגים היהודים, בין אם הם שייכים לזרם הפילוסופי ובין אם הם שייכים לזרם הקבלי. כך עולה חשיבותה של ירושלים של מעלה גם ביהדות 'המשכילה' ותופסת בה מקום נכבד הרבה מעבר למה שידוע מהמקורות היהודיים הקדומים לה. אולם, בניגוד למגמה

<sup>1</sup> ראה: א' אורבך, 'ירושלים של מטה, עמ' 157-171. ביקורת על עמדתו של אורבך ראה: R. Kimmel, 'Rabbi Yohanan and Origin on the Song of Songs', *Harvard Theological Review*, LXXIII (1980), p. 587 n. 89.  
<sup>2</sup> ראה י"א זליגמן, 'ירושלים כמחשבת היהדות ההלניסטית', 'יורה וירושלים', הכינוס הארצי השנים עשר לדיעת הארץ, 'ירושלים תשי"ז', עמ' 195; מ'  
<sup>3</sup> ראה: פראוור, הנצרות, עמ' 254 ואילך, עמ' 273 ואילך; וראה לעיל בכרך זה, הפרק 'ירושלים בספיריטואליות הנוצרית'.  
<sup>4</sup> ראה: פראוור, הנצרות, עמ' 135-133.  
<sup>5</sup> ראה: פראוור, הנצרות, עמ' 161.

<sup>6</sup> ראה: ב' דינבורג (דינור), 'דמותה של ציון וירושלים בהכרתו ההיסטורית של ישראל', ציון, טז (תשי"א), עמ' 3 (נפסס מחדש: ב' דינור, במאבק הדורות, ירושלים תשל"ה, עמ' 14-15).  
<sup>7</sup> ראה: אורבך, 'ירושלים של מטה, עמ' 165; וראה עתה Robert S. Eccles, 'The Purpose of the Hellenistic Patterns of the Epistle to the Hebrews' in: J. Neuser (ed.), *Religions in Antiquity, Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Leiden 1968, pp. 218-219.  
<sup>8</sup> ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 262-263; א' אפטוביכר, 'בית המקדש של מעלה על פי האגדה', תרביץ, יב (תרצ"א), עמ' 267-268.  
<sup>9</sup> על פי Irenaeus, *Against Heresies*, IV, 1, 1, in: *Ante-*

הספיריטואלית הנוצרית, המדגישה את חשיבותה של ירושלים של מעלה במחיר פיחות בולט במעמדה של ירושלים העיר ואף התעלמות מוחלטת ממנה, הרי המחברים היהודים מנסים לשלב בדיוניהם את שני מישורי הקיום של ירושלים, ירושלים הארצית וירושלים הרוחנית. שילוב זה שונה במהותו בפרשנות הקבלית לעומת הפרשנות הפילוסופית האלגורית. המקובלים הרבו להדגיש את הקשר המהותי בין ירושלים העליונה והתחתונה, וקשר זה חיזק את מעמדה של ירושלים העיר היונקת קדושה ממקורה העליון. לעומת זאת, הפרשנות האלגורית התקשתה לשלב בתוך מערכת החשיבה הפילוסופית, שעיך מגמתה חשיפת אמיתות שאינן תלויות בזמן ומקום, את מרכזיותה של ירושלים, ובמקרים מסוימים אפשר למצוא בפרשנות זו נימות דומות ביותר לאלו המופיעות בפרשנות הנוצרית. תפיסה העומדת בפני עצמה היא פירוש 'ירושלים' בקבלה הנבואית מבית מדרשו של ר' אברהם אבולעפיה. כאן הופכת המלה, על המבנה המיוחד של אותיותיה, לנושא העיון. תוך התעלמות בולטת למדי מירושלים העיר.

שלושה דגמים אלה של ראייה ירושלים, בקוויהם הכלליים בלבד, יהיו נושא דיונונו בפרק זה.

### ירושלים כסמל בקבלה התיאוסופית

התפוכות רבות ומפלאות עברו על השמות 'ירושלים' ו'ציון' מאז הופיעו בספרי המקרא. השינוי הכולט ביותר התרחש במקרא עצמו: שני השמות הללו הפכו מכינויי עיר או מצודה גם לכינוי לעם ישראל ולעתים אף של ארץ ישראל.<sup>6</sup> משנחרב הבית השני מופיעה התפיסה של 'ירושלים של מעלה'.<sup>7</sup> אולם דומה כי במקורות היהודיים העתיקים שהגיעו אלינו אין למצוא את המהפך החשוב להבנת ההתפתחות של הסימבוליקה של ירושלים וציון; מלים אלה לא הפכו לסמלים, אלא נשארו בגדר כינויים לעיר הקודש ולעם ישראל.

לעומת זאת, יש לראות כתיאורה של ירושלים ב'ברית החדשה' עדות לקדמותה של התפיסה הנקבית של 'ירושלים'; בניגוד לכמה מתיאוריה היהודיים והנוצריים של ירושלים כ'אם' המתחבלת, לפי כמה מקורות, על בנה, נאמר באפוקליפסה של יוחנן, כא 1-2: 'וראיתי שמים חדשים וארץ חדשה: כי השמים הראשונים והארץ הראשונה עברו מן העולם והים לא היה עוד. ואני יוחנן ראיתי את עיר הקודש ירושלים החדשה, יורדת מעם האלהים מן השמים, מוכנה ככלה מקושטת לקראת בעלה'. לראשונה בכתובים מקבלה ירושלים — אם גם מדובר על מצבה שלעתיד לבוא — גוון מיני ברור: היא הופכת מאם' ל'יכלה', ותיאורה מעורר בכירור אסוציאציות מיניות.

בניגוד להתשפעתה של תפיסה נוצרית זו, אם כהשפעת מקורותיה היהודיים, קיבל השם ירושלים משמעות נקבית, והיא הפכה לסמל בכמה מאמרים שנשתמרו מהגנוסיס העתיק. בתארו את דעותיהם של הגנוסטיקאים מהאסכולה של וַלֵנְטִינֵוס (Valentinus; המאה ה'ב') כותב איֶרְנֵיאֵוס:<sup>9</sup> 'כי הם

ראה: ב' דינבורג (דינור), 'דמותה של ציון וירושלים בהכרתו ההיסטורית של ישראל', ציון, טז (תשי"א), עמ' 3 (נפסס מחדש: ב' דינור, במאבק הדורות, ירושלים תשל"ה, עמ' 14-15).  
ראה: אורבך, 'ירושלים של מטה, עמ' 165; וראה עתה Robert S. Eccles, 'The Purpose of the Hellenistic Patterns of the Epistle to the Hebrews' in: J. Neuser (ed.), *Religions in Antiquity, Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Leiden 1968, pp. 218-219.  
ראה: שלום, פרקי יסוד, עמ' 262-263; א' אפטוביכר, 'בית המקדש של מעלה על פי האגדה', תרביץ, יב (תרצ"א), עמ' 267-268.  
על פי Irenaeus, *Against Heresies*, IV, 1, 1, in: *Ante-*

גורסים כי האֵיאונים שלהם, אבותיהם, אֵלֵיהֶם ואודוניהם, מכונים גם כן בשם שמיים, יחד עם אֵמֶם, שהם מנינים אותה בשם "אֶרֶץ" ירושלים, יחד עם שמות אחרים. במאמר אחר, העוסק גם הוא בשיטתו של ולנטינוס, ואשר נשחמך על ידי היפוליטוס,<sup>10</sup> נאמר על המלאכים כי הם גרים 'בירושלים של מעלה אשר היא בשמים. כי ירושלים זאת היא סופֵיָה, אשר היא מחרוץ לַפְּלִירוֹמָה [Pleroma] וזבלה הוא הפרי... של הפלירומה'. לפנינו שני מאמרים שבהם מסמלת החיבה 'ירושלים' מהות קוסמית וקבית, שהיא היצרת של העולם הזה. במאמרים גנוסטיים אחרים מסמלת ירושלים גם את החומר שממנו נברא העולם, את התהווה ובוהו שבכבראשית. החומר, שמוצאו כסופיה, מתאור כך: <sup>11</sup> 'יהוה [כלומר ולנטינוס] אומר כי על החומר הזה אמר משה והארץ היתה תהווה ובוהו. לדעת ולנטינוס, זוהי ירושלים הטובה והשמימית, שהאל הבטיח להביא לתוכה את בני ישראל באביא אתכם לארץ זבת חלב ודבש'. בטקסטים אלה נעלמת כמעט לגמרי המשמעות של ירושלים כעיר; היא הופכת לסמל של שלב הקוסמוגוניה. זהו שלב ביניים, המציין את מצבה של סופיה — החכמה — לאחר שעזבה את הפלירומה, או את החומר ההיולי שממנו נברא העולם. בעיני הגנוסטיקאים, שלב זה מִמְצֵע בין הפלירומה ובין העולם הגופני.

הערכה חיובית יותר למשמעותה של ירושלים מופיעה בכשורה של פיליפוס, מהכתבים הגנוסטיים שהתגלו בנגע חמאדי:<sup>12</sup>

שלושה בניינים מיוחדים להקרבה יש בירושלים. אחד לצד מערב, הנקרא קודש; האחר לצד דרום נקרא קודש הקודש; השלישי לצד מזרח נקרא קודש הקדשים, הוא המקום שרק כהן הגדול נכנס בו. הטבילה הוא בניין הקודש; הישועה הוא קודש הקודש; קודש הקדשים הוא חדר הכלולות. כטבילה נכללות החמיה והישועה; הישועה מתרחשת בחדר הכלולות. אבל חדר הכלולות מעולה הוא מכולם ואין דוגמתו.

*Nicene Fathers*, I, Grand Rapids, Mich. 1977, p. 463. ועיין גם: M. Idel, 'The Land of Israel in the Medieval Kabbalah', in: L. Hoffman (ed.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Indiana 1986, pp. 171-172.

<sup>10</sup> Hyppolytus, *The Refutation of All Heresies*, VI, 29, p. 88. *Ante-Nicene Fathers*, V, p. 88. על המונח 'פלירומה': ראה: שלום, מקורות הקבלה, עמ' 75-68; מ' אידל, לביעת חקר מקורותיו של ספר הבהיר. ראשית המיסטיקה היהודית באירופה (בעריכת מ' דן), ירושלים תשמ"ז, עמ' 72-67.

<sup>11</sup> ראה: Hyppolytus, VI, 25, p. 86. הקשר בין ירושלים והחומר שממנו נברא העולם גם בטקסט גנוסטי אחר: ראה: *Moptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Bruccianus*, Cambridge 1933, p. 136. וראה דברי המהדירה בעמ' 105, F. Sagnard, *La Genese et le Temoignage de Saint Irenée*, Métaphores et pratiques sexuelles dans la Cabale', in: Ch. Mopsik (ed.), *Lettre sur la sainteté*, Paris 1986, pp. 339-340.

הפעם משמש המבנה המיוחד של בית המקדש בירושלים סמל לתהליכים הקשורים לישועת הנפש: הטבילה, הישועה והאיחוד עם מקור. גם כאן, כמו במאמרים על ירושלים כסופיה, מתלווה להזכרתה של ירושלים נימה מינית כרוזה.

סביר להניח כי מסורות יהודיות עתיקות, שכנראה רק במקצתן הגיעו אלינו, ואשר בהן ירושלים היא סמל לישות נקבית בקצה הפלירומה האלוהית, השפיעו על היווצרות הסימבוליקה הקבלית של ירושלים וציון. כספר הבהיר אין למצוא דיון משמעותי ושיטתי על ירושלים וציון,<sup>13</sup> וכך הדבר גם בחיבורים של ר' יצחק סגי נהור אשר הגיעו אלינו. לעומת זאת נידונה המשמעות הסמלית של ירושלים וציון בכתביו של ר' עזרא מגירונה שבספרד, בשלש הראשון של המאה הי"ג. בפירושו לשיר השירים ד ו כתוב ר' עזרא:<sup>14</sup>

אלך לך אל הר המור — זו ירושלים. ברכה בירושלים אשר בהר המור. ואל גבעת הלבונה — זה הר ציון. ודומה ירושלים למה שהוא אדם. המשל על מ"ה (מידת הדין), שנאמר צדק ילין בה [ישעיה א כא]. והר ציון בגבעת הלבונה מדת הרחמים.

אין ספק שר' עזרא רומז כאן לשתי הספירות חסד — לובן — הר הלבונה — ציון — מדת הרחמים; גבורה — אדם — הר המור — ירושלים — מדת הדין. סביר להניח כי לסמלים הנמצאים במאמר זה יש גם נימה אֶרוֹטית; במקום אחר<sup>15</sup> בפירושו לשיר השירים נאמר על זריעת הזרע: 'כי הדכורא מתגבורת טפת הזכר שמזרע לובן אחר שתזרע הנקבה אדם'. לפנינו הצבעים לובן ואדם כסמלים לזכר ונקבה, דהיינו חסד וגבורה. ושוב כתוב ר' עזרא בפירושו לאגדות התלמוד:<sup>16</sup> 'במסכת נדה: שלושה שותפין יש בו באדם וכו' ואביו מזרע לובן ואמו מזרעת אדם, ר"ל זרע האם אדם כי הוא מצד הדין זרע האב רומז לרחמים הוא לבן.

האופי הארוטי של היחסים בין ציון וירושלים נמצא גם במאמר אחר, אף הוא בפירושו האגדות לר' עזרא. בכוחו על מצב הקשר בין הקודש ברוך הוא ובין ירושלים בזמן הגלות, הוא אומר:<sup>17</sup>

<sup>13</sup> ראה: ספר הבהיר, מהר' ראובן מרגליות, ירושלים תשלח, סימן לח, עמ' יח, שם נאמר כי שער ציון הם 'מצד הרעה'. כסימן קכ, עמ' נג, ציון היא סמל של עיר דויד, דהיינו מלכות. דיונים מפורטים על 'ירושלים' בראשית הקבלה ראה: פדיה, פגם ותיקון, פרק ג, פסקה ב.

<sup>14</sup> מהר' ח' שעוועל, בתוך: כתבי הרמב"ן, ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' תצה.

<sup>15</sup> שם, עמ' תקלד. הדין מופיע גם בפירושו של ר' עזרא לאגדות והשפיע גם על ר' בחיי בן אשר. ראה: א' גוטליב, הקבלה ככתבי ר' בחיי בן אשר, ירושלים תשל"ז, עמ' 60-61 והערות 10, 11, וראה גם בביאורו של ר' מנחם קרני על החזרה, ירושלים תשכ"א, ריש פרשת י' חזריע.

<sup>16</sup> נדפס בליקוטי שכתה ופאה, פירא ש"ו, דף יד ע"א, וראה גם בביאורו של ר' מנחם קרני לתורה, דף יא ע"ד. ר' עזרא או מקורותיו פירשו את השורש 'בוא' אשר במובאה מהתלמוד כלשון זיווג. על הרקע

כביאורו של הראב"ד על דו פרצופין, שנידון אצל שלום, מקורות הקבלה, עמ' 217-218; וכן: אידל, הקבלה: היבטים חדשים, עמ' 128-136. הסימבוליקה של דו-פרצופין כרמז לספירות חסד וגבורה אופיינית לקבלה הפרובאנסאלית ולאחל שהלכו בעקבותיה: לעומת זאת, באסכולה הקבלית של הרמב"ן, רומז הביטוי דו-פרצופין לספירות תפארת ומלכות.<sup>17</sup> ליקוטי שכתה ופאה, דף ו ע"ב (מסכת תענית). נוסח זה עדיף על הגירסה המצויה אצל ר' עזריאל בפירושו לאגדות, מהר"י חשבי, ירושלים תשי"ז, עמ' 29-30. שם לא נזכר היווג; אין לראות כמלים 'לא אודווג' תוספת מאוחרת, כיוון שמצאתי אותן גם במובאה מפירוש האגדות לר' עזרא המופיעה בחיבור שנכתב כבר בחציית השנייה של המאה הי"ג; ראה בפירוש התפילות האנונימי שנמצא, בין היתר, ככ"י פריס 848, דף ב.ו. ר' עזרא או מקורותיו פירשו את השורש 'בוא' אשר במובאה מהתלמוד כלשון זיווג. על הרקע

לא אבוא בעיר [הושע יא ט] — לא אדווגו. וכן הוא אומר, וישכה ירושלים לכחש [זכריה יד א]. כבר ידעת על ירושלים וציון הם הם הדברים. ואמר על ירושלים, מלאתי משפט צדק לילן בה [ישעיה כא א]; ואמר על הר ציון, מעם יי צבאות השוכן בהר ציון [שם ח יח]. זה שכתבו ואומר 'מילך יי' לעולם [תהלים קמו י]. ברוך יי מציון שוכן ירושלים [שם קלה כא], ויהיה פי' ירושלים הבנויה זו שלמטה, כעיר שחברה לה אותה של מעלה.

הגדרת היחסים בין ציון וירושלים כדיווג מופיעה גם כמאמר, המצוי בביאורו של ר' מנחם רקנטי (מקובל איטלקי, ראשית המאה ה"ד) לתורה. נראה שאמר זה הוא מסירה נאמנה, או לפחות המשך, של דרך מחשבתו של ר' עזרא.<sup>18</sup> ואלו דבריו של רקנטי:<sup>19</sup>

על היווג הטהור הזה<sup>20</sup> רמז הכתוב כדברי הימים:<sup>21</sup> וירחמיאל נשא אפרת אחרת ושמה עטרה והבן זה מאד. ונק' עט' [=נקראה עטרה] שבה מעטרת כל המעלות אשר לפניה וכלולה מכלם. ועל כך עשה שלמה המלך של מעלות לכסא, הכלל הוא להכריע יחד ולא לקצץ ביניהם כמה דאת אמר רוח אחד לכל [קהלת ב ט]. וכתב: עזרי עזרי לבשי עוון ציון לבשי בגדי תפארתך ירושלים עיר הקודש [ישעיה נב א]. וכשתבוננו בפסוק זה תמצא יחוד ציון וירושלים, רוצה לומר מדת הרחמים במדת הדין ויחוד ירושלים של מעלה בתפארת ישראל.

ההקבלה בין דעתו של רקנטי — כי ירושלים וציון הם כנגד מידת חסד ומידת הרחמים — לבין דעתו של ר' עזרא בנושא זה ברורה. רקנטי, בדומה לפירושו של ר' עזרא על מסכת מגילה, מגדיר את היחס בין ציון וירושלים במונח 'יחוד', וסביר להניח כי 'היווג הטהור' שפנח בתחילת דברי קנטי הוא בעל משמעות בהקשר הנזכר. מצאנו למדים כי אצל ר' עזרא שגירונה אפסר ולא תפארת לראשונה בקבלה בצורה ברורה, הבחנה ברורה בין ציון וירושלים; הן חדלו להיות מלים נרדפות, והפכו לסמלים של הכוח הזכרי מול הכוח הנקיבי שבתוך האלוהות.

זיהורה של ירושלים עם ישות נקבית איננה חידוש קבלי, והוא קשור למסורות הקדומות שהוכרנו לעיל, או אחרות מקבילות להן שאבדו. אולם תפיסת ציון כסמל זכרי מובהק אין לה, ככל הידוע לי, על מה שתסומן במקורות הקדומים — יהודיים ולא-יהודיים — ולפינונו כנראה חידוש מבית כתבתי ר' עזרא, גם אם היסוד המיני איננו מובלט. מלבד זיהורה עם ספירת חסד, שעליו דנו לעיל, מוזהה ציון גם עם ספירת יסוד, שהיא ספירה זכרית מובהקת. בפרשו את המאמר התלמודי 'מציון נברא העולם',<sup>22</sup> כותב ר' עזרא: 'כי היא הנקודה האמצעית והוא כנגדו הקו האמצעי והוא התחלת שני

העולמות'.<sup>23</sup> ציון היא מרכז העולם — הנקודה האמצעית<sup>24</sup> — כפי שהקו האמצעי הוא מרכז שבע ספירות הבניין בעולם הספירות: כמקום גיאוגרפי משמשת ציון, כהיותה מרכז העולם המתחנן, כסמל לספירת יסוד, היא מְרַכֵּז בעולם הספירות. לאור ניתוח זה יש להבין את דברי ר' עזרא בפירושו לשיר השירים:<sup>25</sup> 'הקו האמצעי, שהוא קדש אל הקו האמצעי שהוא ממ"ה [=ממדת הרחמים] והוא ציון וכן הוא אומר מציון מכלל יופי אלהים הופיע' [תהלים נ ב].

הקשר בין ציון והקו האמצעי איננו חידוש של ר' עזרא; בפירושו לאגדות הוא מביא בשם החסיד — דהיינו ר' יצחק סגי נהור מורו — את הדברים הבאים על ציון:<sup>26</sup> 'כי הוא הקו האמצעי כמו המשכת החיות וההשקאה הנמשכת מן המוח לחוט השדרה ומשם מתפשט לגידים אילך ואילך'. שתי המערכות הסימבוליות הקשורות לירושלים וציון, הסימבוליקה המינית והסימבוליקה של המרכז, המופיעות בכיור ככתביו של ר' עזרא מגירונה, הן ה'הפוסים העיקריים בהתפתחות הסימבוליקה של הקבלה התיאוסופית. אמנם, אפשר למצוא טיטות לא מעטות מדויגו של ר' עזרא בפרטים מסוימים, וכמובן הרחבות ופיתוחים, אולם חידושים ענייניים בדיונים על משמעותן של ירושלים וציון מצויים רק באסכולה קבלית אחרת, הקבלה הנבואית, ועל חידושים אלה נרחיב את הדיבור בהמשך.

מן הראוי לסקור עתה כמה דיונים המופיעים אצל מקובלים שאבכו כלי ספק מדרכי המחשבה של מקובלי גירונה. אף על פי שכבר ר' יצחק סגי נהור זיהה את ציון עם הקו האמצעי, דהיינו יסוד, אפשר למצוא בין מקובלי גירונה משמעות אחרת לשם ציון, והיא סמל לספירת מלכות. סביר להניח כי כבר ר' עזריאל מגירונה (כמחצית הראשונה של המאה ה"ג) הלך בדרך זו; בפירושו לאגדות התלמוד אנו קוראים:<sup>27</sup> 'ופי' ירושלים ששם יראה שלום ופי' ציון ששם ציון לכלל המצוינות בגבול. כפי שהציע כבר תשבי,<sup>28</sup> אפשר לפרש את הביטוי 'ציון לכלל המצוינות בגבול' כמלות, שהיא האחרונה במערכת הספירות ומכאן שציון סמל היא למלכות. אולם דברי ר' עזריאל בהמשך, 'זאלה השמות ראויים לאמ' במדות שהשם נודע ונגלה בהם ופעמי' נקראת כנסת ישראל ציון מפני שהיא

(מהר' שעוועל, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' שפה). בניגוד להקבלה בין הקו האמצעי ובין ציון — יסוד או תפארת — מוזהה הקו האמצעי כאן עם ספירת מלכות דווקא ועם ירושלים, והשושה גם דבריו עם, עמ' שסז. לעומת זאת, בעמ' תמג מסמל הקו האמצעי את ספירת יסוד. סביר להניח כי דעתו של ר' יעקב בן ששע השפיעה על דברי ר' בחיי כי אשר בפירושו לדברים ג כד-כה (מהר' שעוועל, ג, עמ' נהג): 'אעברה נא ואראה: כיון שחננתי דגה שהשגתי הנקודה האמצעית למעלה, יגדל נא חסדך עמי ואראה את הארץ הטובה שהוא הנקודה האמצעית של מטה, הנה הטוב הוא ירושלים שהוא הקו האמצעי של הארץ הטובה והלבנון — הוא בית המקדש והוא האמצעי של הנה הטוב'.  
<sup>26</sup> פירוש האגדות, כ"ז פרמא 1390, דף 1113.  
<sup>27</sup> מהר' תשבי (לעיל, הערה 17), עמ' 30.  
<sup>28</sup> שם, הערה 3.

<sup>23</sup> נדפס בליקוטי שכחה ופאה, דף יא ע"ב.  
<sup>24</sup> המונח 'נקודה אמצעית' בהקשר למאמר במסכת יומא מופיע גם אצל חכרו של ר' עזרא, הרמב"ן; ראה בפירושו לאיוב לו ה, מהר' ח' שעוועל, כתבי הרמב"ן, ירושלים תשכ"ג, א, עמ' קטו.  
<sup>25</sup> מהר' שעוועל, עמ' תקיב. יש להעיר כי בשני מאמרים אחרים גורס ר' עזרא כי ארץ ישראל בכללותה היא היא כנגד הקו האמצעי או הקו הפנימי; ראה בפירושו לאגדות, ליקוטי שכחה ופאה, דף טו ע"א, ובתשובה של ר' עזרא שנדפסה על ידי ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', ספר ביאליק, תל-אביב, תרצ"ד, עמ' 161-162; אידל, 'ארץ-ישראל' (לעיל, הערה 9), עמ' 177-178. לעומת זאת כותב ר' יעקב בן ששע, גם הוא מקובלי גירונה, כספרו האמנותי והבטחון: 'טבור הארץ מכוונת כנגד הקו האמצעי הנקרא ירושלים של מעלה והוא כח מלכות בית דוד'

הפרלומסי של דברי ר' יוחנן ראה קימלמן (לעיל, הערה 1), עמ' 586-587. ראה גם: פריה, פגם ותיקון, פ"ק ב, פיסקה ב, ביתר הרחבה.  
<sup>18</sup> רקנטי העתיק לרוב את דבריו של ר' עזרא. כמה שורות לאחר הדברים שנובי בהמשך העתיק רקנטי את פירושו של ר' עזרא על המאמר שכתבנו לעיל ממסכת גידה, ראה לעיל, הערה 16.  
<sup>19</sup> ביאור התורה, דף יא ע"ד. לדין זה רומז רקנטי שם, דף פב ע"ב.  
<sup>20</sup> של תלמידי חכמים בערבי שכתבו: נישא זה ינדון לפני המבואה הנידונה כאן על ידי רקנטי.  
<sup>21</sup> על פי דברי הימים א ב כו.  
<sup>22</sup> יומא נד ע"ב. על האופי הנקיבי של 'ציון' במקורות המקראיים ראה עתה: Barbara B. Kaiser, "Poet as Daughter Impersonator": The Image of Daughter Zion as Speaker in Biblical Poems of Suffering', *Journal of Religion*, LXVII (1987), pp. 164-182.

מצוינות כמצות שני' ולאמר לציין עמי אהה' [ישעיה נא טז], מטרים את הכף האפסרות אחרת. שגם עליה העיר תשכי, כי הדין ב'מידות' — דהיינו, ספירות — מחייב אותנו להבחין בין ציון ירושלים, דהיינו, בין יסוד ומלכות. אולם כדברו על ציון ככנסת ישראל רומז ר' עזריאל בכירור כי היתה קיימת גם סימבוליקה של ציון כמלכות. מסורת זו נשתמרה בקבלה בחוג תלמידיו של הרמב"ן ונזכרת בכמה טקסטים, לעתים בצד הזיהוי ציון — יסוד. בפירושו אנונימי לעשר ספירות, שנכתב בחיי הרשב"א, נאמר: <sup>29</sup> 'מלכות, עטרה, חכמת שלמה ושלם וכת' הר"ר שלמה בן האדרת נר"ו שנקר' גם ציון יבנה אצלו ציון<sup>30</sup> — להב"ה.

אולם לעומת הזיהוי ברור הנזכר של ציון ומלכות, בירדנו שתי עדרות אחרות הגורסות כי הרשב"א קיבל מהרמב"ן מסורת אחרת — דהיינו, כי ציון היא סמל ליסוד, ואילו המסורת על ציון כמלכות מיוחסת לתלמיד אחר של הרמב"ן, המקובל ר' יצחק טודרוס (ברצלונה, סוף המאה הי"ג). כספר כתר שם טוב לר' שם טוב אבן גאון אנו קוראים, בדיון על ספירת יסוד: <sup>31</sup>

וקבלתי מפי מורי הרשב"א גדול הדור נ"ר שקיבל מפי מורו הרב ז"ל שהוא ציון הסימן וכנה אצלו ציון וגו' ומורי החסיד ריב"ט ר' יצחק טודרוס נ"ר מצא מפורש לרבי ז"ל בפרש' וזאת הברכה ובמקומות אחרים שחכמת שלמה נקרא ציון. ואמרחי לפניו שהכל אמת לפי דברי רבי ז"ל באמת ובאמונה כי הכל בכל וכל בכל והודה ואמ' אמת.

כנראה בהשפעת דבריו של ר' שם טוב, <sup>32</sup> כותב בעל ספר מערכת האלוהות על ספירת יסוד: <sup>33</sup> 'והרשב"א אמר שקבל מהרמב"ן ז"ל שנקראת זאת המדה ציון ונתן בה ס' ציון הלז. אמנם לא נר' כן בפירושו... או אולי כי עקר ציון הוא המלכות'. עדות על הלבטים סביב משמעות המונח ציון בחוג הרשב"א השתמרה בליקוטים שיליקט אחר מתלמידיו: <sup>34</sup>

<sup>29</sup> כ"י הספריה הבריטית, Reg. 16. A. X., קטלוג מרגליות מס' 755, דף 93; כ"י ברלין 122 (Or. 8°538), דף 96.

<sup>30</sup> יחזקאל לט טו. במקור ציון ראשונה מנוקדת ציון. לפי כ"י פריס 774, דף 76. בדפוס, כספר מאור שמש, דף כו ע"ב, הנוסח משוכש. הועתק גם בספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו, בהקדמה. והשוה גם לדברי ספר השם שנדפס בספר היכל השם, ונציה שס"א, דף לב ע"א. [זאמרו כי היסוד נקרא ציון והמדה הזאת [מלכות] נקראת ירושלים... וכשהם יחד תקרא ציון כי היא עיר יהוה וכן ציון מלשון ובה אצלו ציון וציון קדוש ישראל. דומני כי אפשר למצוא רמז להבחנה בין ציון ומלכות בכתבי הרמב"ן עצמו: 'זהב' ישמחתי בציון וישמח ציון בבניה ומלכות אותה בשכינתו. נדפס בחוץ א' קופפר, 'השלום דרשת הרמב"ן' "חורת ה' חממה", הרביץ, (משל"א), עמ' 80. נראה כי השכינה — היא מלכות — תשמח את ציון, כנראה יסוד.

<sup>31</sup> יחזקאל לט טו. במקור ציון ראשונה מנוקדת ציון. לפי כ"י פריס 774, דף 76. בדפוס, כספר מאור שמש, דף כו ע"ב, הנוסח משוכש. הועתק גם בספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו, בהקדמה. והשוה גם לדברי ספר השם שנדפס בספר היכל השם, ונציה שס"א, דף לב ע"א. [זאמרו כי היסוד נקרא ציון והמדה הזאת [מלכות] נקראת ירושלים... וכשהם יחד תקרא ציון כי היא עיר יהוה וכן ציון מלשון ובה אצלו ציון וציון קדוש ישראל. דומני כי אפשר למצוא רמז להבחנה בין ציון ומלכות בכתבי הרמב"ן עצמו: 'זהב' ישמחתי בציון וישמח ציון בבניה ומלכות אותה בשכינתו. נדפס בחוץ א' קופפר, 'השלום דרשת הרמב"ן' "חורת ה' חממה", הרביץ, (משל"א), עמ' 80. נראה כי השכינה — היא מלכות — תשמח את ציון, כנראה יסוד.

החכם ר' עזרא הולך כשיטה זו כי ציון רמז לקר האמצעי ומכאן נקצו ראייה <sup>35</sup> מציון שוכן ירושלים וכי מפרש ימלך יי' לעולם גו' [תהלים קמ"ז] כי כלל כאן כל ההייה. ומורי נ"ר העיר לי כי כן <sup>36</sup> שמע על פה מהרב ז"ל וכשראה זה בפ"י תמח" <sup>37</sup> עליו ואמר כי הרמז לירושלים העליונה וזהו הר ציון זה שכתוב בו הר ציון ששם מעיר יי' צבאות השוכן בהר ציון, כן כתב החכם הנז' מפי החסיד ז"ל.

אין ספק כי 'מורי נ"ר' הוא הרשב"א, שקיבל ממורו הרמב"ן מסורת רומה לזו של ר' עזרא, והיא כי ציון היא סמל ליסוד. לעומת זאת, החסיד — הכוונה לר' יצחק טודרוס — גורס, כפי שלמדנו מהמובאה מספר כתר שם טוב, כי ציון מרמזת למלכות או לירושלים העליונה.

התלבטויות אלה מלמדות כי זיהוי ציון כסמל ליסוד לא היה חלק ממסורת חד'משמעות; סביר להניח כי הוויכוח בין שתי המסורות קדם לזמנו של ר' עזרא, וסיוע להשערה זו היא הערה שהבאנו מפירושו האגדות לר' עזריאל; אך נראה כי הוויכוח הוכרע למעשה כבר בכתבי ר' עזרא. ההבחנה בין ציון וירושלים איפשרה תיאור היחסים שבין חסד וגבורה, ואחר כך שבין יסוד ומלכות, בעזרת הסימבוליקה של ציון וירושלים. כפי שכבר ראינו, יש ביחסים אלה נימות מיניות ברורות; נימות אלה זכו להשפעה רבה על הספרות הקבלית מחוג ספר הזוהר.

בשליש האחרון של המאה הי"ג מתבלטת בספרות הקבלה מערכת סימבולית, היא הסימבוליקה המינית. עיקרה — תיאור תהליכי האיחוד שבין הספירות תפארת — או יסוד — ומלכות כתהליכי זיווג בין זכר ונקבה. <sup>38</sup> הדימויים הארוטיים הרבים מכוונים למטרה אחת: לציין את השאיפה לאחדות שבתוך העולם האלוהי. בתוך הלך מחשבה זה משתלבת גם הסימבוליקה — שהיתה כבר קיימת — של ירושלים וציון, והתרומה המרכזית לפיתוח זה מצויה בספר הזוהר. כך, למשל, אנו קוראים: <sup>39</sup>

להניח כי אופיה הנקבי של ירושלים הוא תוצאה של השפעה קבלית, והעובדה שירושלים מתארת בהאצלה 'Emanation' מחזקת נחצה זו. ואולי הכינוי 'אלכין' לאדם הקומץ קטור לאופי הזכרי של ציון? על בלייק והקבלה ראה: A.A. Ansari, 'Blake and the Kabbalah', *William Blake — Essays for S. Foster Damon*, ed. A.H. Rosenfeld, Providence, R.I., 1969, pp. 199-220, esp. pp. 204-205. וראה גם: ה' פיש, ירושלים ואלכין, ירושלים-תל-אביב, תש"ס, עמ' 20, ג' 17.

<sup>39</sup> וזהו, ג, דף לו ע"א; המקור הארמי גורס 'פתח רבי פנחס ואמר יברכך יי' מציון וראה כטוב וגו'. יברכך יי' מציון מ"ט מציון בגין דתן שראן ברכאן לאשתכחא. ה"ה דכתיב כי שם צוה יי' את הברכה חיים עד העולם. ובגין כך יברכך יי' מציון דהא מלמך נפקי ברכאן לכלא. וראה כטוב ירושלים דבנינו ציון ירושלים אתברכא דכין ציון אתמלי ברכאן כדין ירושלים אתברכא ואשתכח וכן רחמינ, וכי ירושלים אתברכא כל עמא אתברכא. כל ימי חיך דלא יתחדו קשת בימך כמה לאביך. ועל דא וראה נטוב ירושלים כל ימי חיך וראה בניס לבניך.

שהוא ציון כל האחות נקרא ציון. ככ"י ברלין 122 (Or. 8°538), דף 85 אנו קוראים: יצגם נקרא בית אל שהוא לתפארת והוא נקראת כל שנאמר אני יי' עושה כל והוא ירושלים שלמעלה הוא התפארת שהוא ציון הכחות'. ללמדנו כי גם המונח 'ציון כל הכחות' זכה לפירוש נקבי — מלכות, ולפירוש זכרי — תפארת, כשם שזכה להם המונח 'ציון'.

<sup>35</sup> הכוונה כנראה לשני דיונים נפרדים של ר' עזרא, המופיעים בפירושו לאגדות התלמוד ואשר הבאנו אותם לעיל.

<sup>36</sup> ככ"י הרווארד, וככ"י קימברידג' 'כאן'.

<sup>37</sup> ככ"י הרווארד, וככ"י קימברידג' 'פרקי תוהה?'

<sup>38</sup> ראה, שלום, פרקי יסוד, עמ' 294 ואילך. מן הראוי להעיר כי הסימבוליקה המינית של ציון וירושלים ההלגולה, כדרך שטוים התבררה לי, לתוך שירתו של המשורר האנגלי ויליאם בלייק (William Blake; 1757-1827). התחדו פעמים אחדות על הגדרת היחסים שבין Albion ובין Jerusalem כיחסים שבין זכר ונקבה. לאור העובדה שבליק עצמו ידע על הפיסת האדם הקדמון הקבלי, הוזה אצלו לאלפיון, סביר

לעיל, (לעיל, הערה 15), עמ' 249-259, ולעניינו בעמ' 252. מהד' מנטובה ש"ח, דף 10 ע"ב-ס ע"א. ברך עב ע"א יצגם משמעות ברורה של מלכות. וראה שתי במהדורות לפירוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 30 הערה 3, ודבריו של ר' יהושע אבן שועיב בפירושו לסדרות הרמב"ן, פרשת וזאת הברכה.

<sup>34</sup> לפי כ"י הרווארד 58 דף 105 א, מקביל, בשינויים קטנים, לכ"י קימברידג', Add. 671.8, דף 124 א. יש להעיר כאן גם על הטקסט שנידון על ידי שלום, פרקי יסוד, עמ' 285; בחיבור מבית מדרשו של הרמב"ן שהובא שם נאמר על ספירת מלכות: 'היא ירושלים של מעלה ובתפילה נקראת ציון, כי היא ציון כל הכחות... ועל כן יתחייבו הנשים במצוות לא תעשה כי הן מאותו מקור'. אין ספק כי ציון כאן משמעה מלכות. אולם בטקסט מקביל שמצאתי בכ"י פאריס 859, דף 6ב, מתפרש הצירוף 'ציון כל הכחות' אחרת: 'ברוך יי' מציון יי' העטרת מציון התפארת או היסוד וקורא ליסוד ציון לפי שהוא ארצו הנפשית כד' מה הארץ הלז. ומפני שהוא פרה ורבה אמ' מלמד שהיו ישראל מציניין (!) שם כל' שה' פרין ורבינ ואם הוא הת'

פתח יי פנתס ואמר יברכך יי מציון וראה בטוב ירושלים [ההלים קכח ה]. יברכך יי מציון – מה הטעם מציון? מפני ששם שריות הברכות להימצא.<sup>40</sup> וזהו מה שכתוב כי שם צוה יי את הברכה חיים עד העולם [שם קלג ג] ומשום כך יברכך יי המצא. שיהנה משם יוצאת ברכות לכל. וראה בטוב ירושלים – כי בשל ציון ירושלים מתברכת; כיון שציון תמלאה ברכות, אזי ירושלים מתברכת ונמצאו בה רחמים.<sup>41</sup> וכאשר ירושלים מתברכת כל העם מתברך. כל ימי חיך – שלא תיראה הקשת בימין כמו לאביך.<sup>42</sup> ועל זה – וראה בטוב ירושלים כל ימי חיך וראה בניס לבניך.

דרשה זו מפצלת את הפסוק שבתהלים קכח לשתי צלעותיו: הראשונה דנה בציון, המסמל את הספירה יסוד, המציין את אבר המין של הזכר ובו הברכות – דהיינו הזרע. בצלע השנייה נזכרת ירושלים – הנקבה – המקבלת את הברכה והטוב מציון; רק אחרי הזיווג בנייה מגיע השפע אל עם ישראל. פירוש זה מתאשש מהמשך; הקשת – סמל מיני מובהק – מקבילה ליסוד, והיא מיותרת כל אימת שצדיק נמצא בעולם ויכול להזדווג עם הספירה מלכות במקום ספירת יסוד;<sup>43</sup> צדיק מעין זה היה רשב"י, ור' פנתס מאחל לבנו לזכות למעלת אביו.

דוגמה נוספת לסימבוליקה מינית מובהקת מופיעה בסיום אירדא זוטא, שהוא אחד המעמדים הנשגבים ביותר שבספר הזוהר:<sup>44</sup>

מטרונתה זו,<sup>45</sup> כאשר היא מתחברת עם המלך, כל העולמות מתברכים ונמצאים בשמחת הכל ... שהרי שחי דרגות הן למעלה ולמטה ומשום כך, אין רשות להיכנס שם אלא הכהן הגדול שבא מצד החסד, כדי שלא יכנס באותו מקום שלמעלה אלא [הדרגה] שנקראת חסד ונכנס לקדש הקדשים ומתבסמת הנקבה ומתברכת ומאוהב.<sup>46</sup> חסד נכנס לקדש הקדשים בתוך<sup>47</sup> המקום שנקרא ציון. ציון ירושלים שחי דרגות, הוא, אחת רחמים יאחת דין. ציון שכתוב ציון במשפט תפדה [ישעיה א כא], ירושלים שכתוב צדק

<sup>40</sup> העדפתי את הנוסח 'לאשתכחא' לעומת 'לאשתחא' – להשתחף. הפועל 'אשתכח' חוזר בהמשך בהקשר דומה וכך גם בקטע שבנוי מאירדא זוטא.

<sup>41</sup> ירושלים רחמים, אוי היא מתברכת; רחמים הם סמל לזכר, כפי שראינו לעיל בכתב ר' עזרא, וכפי שנראה בהמשך בדיון על מאמר מספר אירדא זוטא.

<sup>42</sup> כתובות ע"ב: 'הקשת לא נראתה בעולם בימי רשב"י והדברים בספר הזוהר נאמרים לר' אלעזר בנו; וראה: 'חשבי, משנת הזוהר, ירושלים חשבי"א, ב, עמ' תרעה.

<sup>43</sup> וזר, יב, דף רצ"א-ע"ב. נוסח המקור הארמי: 'היא מטרונתא כד אתחברת עם מלאכ כל עלמין מתברכן ואשתכחו בחרותא דכלא... תרין דרגין אינון לעילא ותחתא וכו"ל'. לית רשותא למעיל תמן בר כהנא רבא דאחי מן סטרא דרובא בניין דרובא לעילא לתתא אתר דלעילא אלא ההוא דאקרי חסד ועייל בקדש הקדשים ומתבסמת נוקבא ומתברכת ומההוא חסד עייל לקדש הקדשים לבג אתר דאקרי ציון. ציון וירושלם הן דרגין אינון חד רחמי וחד דינא ציון דכותב ציון

במשפט חפדה. ירושלם דכתיב צדק ילין בה כמה דאוקיימא וכל יאובתא ודכורא לגבי נוקבא הכא הוא וקרינן להו ברכה דמתמן נפקי ברכן לכלהו עלמין וכלהו מתברכן. האי אתר אקרי קדש וכל קדשים דכורא עיילין תמן כההוא דרגא דאמינא וכלהו אתרין מרישא עלאה דגולגולתא דכורא מסטרא דמוחי עלאי דשריין ביה ונגיד ההוא ברכה בכל שיפיי גופא עד אינון דאקרון צבאות וכל ההוא נגידו דאנתנדי מכל גופא מתכנשי תמן וע"ד אקרון צבאות דכל צבאות דעלאין ותתאין תמן נפקין, ומההוא נגידו כתר דאתכניש תמן שריין ליה כההוא יסוד קדישא כלא חורא בני"ב אקרי חסד וההוא חסד עייל לקדש הקדשים דכתיב כי שם צוה יי את הברכה חיים עד העולם, וראה הערות 46-47 להלן.

<sup>44</sup> הכונה לספירת מלכות.

<sup>45</sup> סטייתי כאן מנוסח ספר הזוהר שבדפוס והלכתי על פי המובאה מאירדא זוטא שבכיאור ספר התורה של רבנא, פרשת אחרי מות, דף 20 ע"ב: 'ומתברכת המנוה חסד עייל לקדש הקדשים'.  
<sup>47</sup> במקור 'בנו לגר', כנראה שיבוש.

ילין בה, כמו שמצינו, וכל תשוקת הזכר אל ירוקרא להם ברכה שמשם יצולם לזכות לכל העולמות וכולם מתברכים. מקום זה נקרא קדש וכל הקדשים של הזכר נכנסים שם באותה דרגה שאמרנו וכלם באים מהראש העליון של גולגולת הזכר, מצד המוחין העליונים ששרייתם בו ומושכים את הברכה ההיא בכל איברי הגוף עד [האיברים] ההם הנקראים צבאות. וכל אותן הנביעות שנמשכות מכל הגוף מתכנסים שם, ועל זה נקראים צבאות. שכל הצבאות של העליונים והחתונים שם יוצאים. ואתה הנביעה, לאחר שמתאספת שם, משרים אותה ביסוד הקדוש ההוא, הכל לבן, ובגלל זה נקרא חסד, ואתו החסד נכנס לקדש הקדשים שכתוב כי שם צוה יי את הברכה חיים עד העולם [תהלים קלג ג].

מאמר זה טעון הסבר מדוקדק. ראשית, יש לעיין בקביעת המחבר כי ציון ירושלים שתי דרגות הן, ופירוש הדבר שהן מציינות שתי ספירות שונות. על מהותן של ספירות אלה אנו למדים מדיונו על קודש הקדשים: 'קדשים' הם הזרע היורד מן המוח ונאסף מכל האיברים, נכנס לאבר המין של הזכר והופך לבן;<sup>48</sup> קודש היא המלכות, הנקבה, המקבלת את הקדשים או את הברכה והחיים.<sup>49</sup> כנגד פירוש זה יש לראות את ציון ירושלים כזכר ונקבה.<sup>50</sup> תיאורו של הזרע הלכן מקביל לתיאורים שהבאנו לעיל מכתבי ר' עזרא מגירונה, ודעתו משתקפת יפה גם בניגוד בין מידת הדין ומידת הרחמים המופיע בדברי אירדא זוטא.<sup>51</sup>

דיון קצר, הרומז להבנת ספר הזוהר את הפסוק שבתהלים קלג, מופיע אצל ר' יוסף גיקטילה, בן זמנו של בעל ספר הזוהר (ספרד), המחצית השנייה של המאה ה"ג). בספר שערי אורה אנו קוראים:<sup>52</sup>

ואין ברכה באה לעולם אלא על ידי ציון כשהוא מריק ברכתיו בירושלים, כאמור: כטל חרמון שיוור על הררי ציון כי שם צוה יי את הברכה חיים עד העולם. והררי ציון הם נצח והוד ומשם שמן הטוב נמשך על ציון וירושלים.

<sup>48</sup> על חפיסה זו על היווצרות הזרע ראה: יי ליבס, 'פרקים במילין ספר הזוהר', עבודת דוקטור, ירושלים תשל"ז, עמ' 253-254, 365. על השקפה פיזיולוגית זו בנוי גם מאמר שנדפס בספר שושן סודות של ר' משה קאניו, 'קורעץ תקמ"ד, דף סט, ע"א: 'סוד אין בין ירושלים של מטה לירושלים של מעלה אלא י"ח מיל ולבאר הסוד הזה נצטרך להקדמות. הא' דע כי תהיה הקדמה בנייה באמצעות חכמת הנחת (!) בגוף האדם והו השתנה מהמות עד הכרית תמצא י"ח חוליות שבשרדה. הב' כי המוח רומז אל כ"ע [כתר עליון] והכרית ליצור [צדיק יסוד עולם – יסוד] והנה המוח ירמז לירושלים של מעלה והכרית לצי"ע ולבת זוגו הנקראים ציון ירושלים והן שלמטה. הג' הנה בין כתר עליון וכין צי"ע ט' ספירות וכל אחת מהן כלולה ברין ורחמים הרי י"ח והנה י"ח מיל שבין ירושלים שלמעלה לירושלים של מטה ולזה באו י"ח חוליות שבשרדה מן המוח עד צי"ע.

<sup>49</sup> השווה חפיסה שונת בספר שקל הקדוש של ר' משה די ליאון, לונדון 1911: לדעתו קודש מסמל את הספירה החמה ויאילו מסמלת על ידי קדשים: 'סוד ההיכל מאותו קדש ונקרא היכל הקדש כי הקדש עשה

לו היכל לשכנו כחוכו. קדש הקדשים הוא סוד הקדש שהוא סוד הנקודה העליונה וההיכל הזה שהוא קדשים, על כי כל היותות ותהוות כחוכו הנקראים קדשים והם קדשים פנימיים. כל כי הקדשים היוצאים מכת המשתנה והכמה לכל השפעים והאספקלריות יוצאים מתוכה ונכנסים בנייה ובחבורם כאחד בלי פירוד נקרא קדש הקדשים' (עמ' 29). וראה להלן, בהערה הבאה.

<sup>50</sup> ראה לעומת זאת את רעיו של שלום, פרקי יסוד, עמ' 206 הערה 79, המפרש: ציון = רחם השכינה. ואמנם, אפשר למצוא בספר שקל הקדוש של מרדכי, עמ' 93, רמז ברור למדי הקשור את ציון למלכות דווקא: 'ציון הוא דורש אין לה [ירמיהו ל זין] דורש ציון מלמעלה, שכבר נשבע ה'ה' שלא יכנס בחוכה עד שיכנס ישראל בירושלים של מטה'. למרות רמזו של נוטה אני לראות בציון שבספר אירדא זוטא סמל ליסוד, כפי שראינו (בהערה הקודמת) סחירות בין הסימבוליקה שבספר הזוהר וזו שבספר שקל הקדוש. השווה גם ספר הזוהר, א, דף קפו ע"א.

<sup>51</sup> מהר' יוסף בן שלמה, ירושלים תשל"א, א, עמ' 130;  
<sup>52</sup> והשווה שם, עמ' 133.

הן בספר הזוהר והן ב'שערי אורה' משמש פסוק אחד לתיאור היחסים שבין ציון וירושלים, אף על פי שירושלים איננה מוזכרת בפסוק. בדומה לדברי זוהר, גם אצל גיקטילה מסמלות ציון וירושלים שתי ספירות: 'יסוד ומלכות. לבסוף, ראויה במיוחד להשומת לב העובדה כי קודש הקדשים נתפס בספר הזוהר כמקום היוויו, בדומה לתפיסה שמצינו בכשורה של פיליפוס מנגע חמאדי. נמצאנו למדים כי היסודות החשובים ביותר של תיאור ירושלים וציון בספר אידרא זוטא היו קיימים כבר בראשית המאה הי"ג, אם במסורת דומה לזו שכשורה של פיליפוס, ואם ככתבי ר' עזרא מגירונה, שהיו ידועים כלי ספק לבעל ספר הזוהר.

כבר ראינו כי לר' יוסף גיקטילה ולספר הזוהר הבנה דומה למשמעות הפסוק שבחלהים קלג. גם במקומות רבים אחרים יש לירושלים וציון משמעות ברורה של מלכות ויסוד. זוהי טרמינולוגיה קבועה אצל גיקטילה, ודי בעוד דוגמה אחת:<sup>53</sup>

לעזרי לבא מה כתיב? ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה ליי' המלוכה [עובדיה כא], ואז יתחברו ירושלים וציון כאחד, כי ירושלים היא עיר המלוכה וזהו והיתה ליי' המלוכה... ובשוב הספירות לתיקונן מה כתיב? ובאי האוכדים בארץ אשור והנודחים בארץ מצרים והשתחוו ליי' בהר הקדש בירושלים [נשיהו כז ג]; בהר הקודש — זה הר ציון, בירושלים — היא עיר המלוכה. והסוד רמזו רז"ל מי הם האוכדים באמרו 'הצדיק אבד', ומה אבד? אבד את הצדק, לפיכך ובאו האוכדים — צדיק אבד לצדק וצדק אבד לצדיק... צדיק וצדק הם הנקראים הר הקודש בירושלים. ולפי עיקר זה קבעו בתפילה: המחזיר שכינתו לציון, והסוד: ברוך המחזיר אבדה<sup>54</sup> לבעליה.

'בעליה' כאן הוא כלי ספק ציון, או הוכר או יסוד, שהנקבה אבדה לו; דהיינו, השכינה — ירושלים — נתפרדה ממנו. ייחודם, שהוא ייחוד מיני ברור למדי, הוא סממן ברור לגאולה,<sup>55</sup> ומצב זה מתואר כייחוד המחודש בין ציון וירושלים.

פיתוח מעניין של הסימבוליקה המינית בהקשר לציון וירושלים נמצא כפירוש לעשר ספירות שנכתב כנראה במאה הי"ד. כחיבור זה יש ניסיון ללמוד מתוך הריאליה של ציון כמגדל וירושלים כעיר על היחסים בין זכר ונקבה, ובין ספירת יסוד ומלכות:<sup>56</sup>

<sup>53</sup> שער אורה, א, עמ' 133-134.

<sup>54</sup> השוה ספר שערי אורה, א, עמ' 123, שם ברור כי להשכת האבדה יש משמעות של ייחוד בין איש לאשתו.

<sup>55</sup> דרשה מקבילה לזו שהבאנו כאן מספר שער אורה נמצאת בספר הזוהר, ג, דף רסו ע"ב (והעיר עליה בן שלמה [לעיל, הערה 52], עמ' 133 הערה 115). דרשה מעניינת על הפסוק מעובדיה מופיעה בוהר, ג, דף עז ע"ב (כתרגום): 'ובכונן שחשוב המטרוניה למקום ההיכל והמלך ידונו עמה כוונג אחד, אי יתחבר הכל יחד בלא פירוד ועל זה כתוב כיום ההוא יהיה יי' אחד ושמו אחד. כיום ההוא בכונן שחשוב המטרוניה להיכל אזי הכל יימצא באחדות ללא פרוד ואז ועלו

מושיעים בהר ציון לשפוט וכו'. אר"ש לא חיכנס המטרוניה בשמחה בהיכלו עד שחידן מלכות עשו ותיקח ממנו נקמות שגרמה כל זה; אחר כך תודונו עם המלך ותהיה שמחה שלמה'.<sup>56</sup> כ"י מוסקבה-גינבורג 90, דף 41. נוסח מקורו של קטע זה מצוי בכ"י קימברידג' 400.7, Add. 400.7, דף 4692. דיון מקביל, כנראה קודם לזה שבכ"י מוסקבה, מצוי בפירוש אנונימי אחר לעשר ספירות, המציב ככ"י ברלין Or. 122, דף 991, שם נאמר על ספירת יסוד: 'ונקרא הר ציון, שירושלים שלמעלה כירושלים שלמטה וציון של מעלה כנגד ציון של מטה הוא מגבול (! צ"ל: מגדל) וירושלים והמגדל (צ"ל מגדל) שומר העיר, כן ומגדל (!) של מעלה שהוא צדיק הוא שומר העשירית שהיא ירושלים מן ציקי הקדרה'.

כי כל יהודי יש לו חותם המלך, א"כ כיון שיש לו חותם המלך יש לו לשמרו שלא יכניסוהו במקום מטונף, לכן החמירה תורה בנידה מזה הטעם ויוסף זכה לראות המדה בעבור ששמר חותם המלך בעוון אשת פוטלפר ולכן נקרא צדיק. ונקראת הר ציון מפני כי העשירית נקראת ירושלים של מעלה והיא מקבלת שפע מן הצדיק יסוד עולם הנקרא ציון, כי ירושלים של מטה, הר ציון הוא המגדל שומר העיר, כן ירושלים של מעלה הר ציון הוא בן זוגו ושומר אותו מן המקטרגים שלא יכנסו בה.

כסיום הסיקרה הקצרה הזאת על הסימבוליקה המינית של ירושלים וציון בקבלה התיאוסופית, מן הראוי להביא דיון מעניין של ר' יצחק בן שלמה אבן אבי סהולה, בן דורם של ר' יוסף גיקטילה ובעל ספר הזוהר.<sup>57</sup> כפירושו לשיר השירים נאמר:<sup>58</sup>

שרך אגן הסהר:<sup>59</sup> מלת שרך נופלת על הטיבור לשון לא כרת שרך [יחזקאל טז ד] וכאלו נאמר הפסוק על מעל (!) ירושלים אשר הוא טבור הארץ וכמו שהעובר טיבורו נקשר במעי אמו וממנו מזונו ופרנסתו, כן ירושלים קשורה בירושלים של מעלה הנקראת ירושלים הבנויה... ירושלים מקבלת שפע ואצילות מירושלים של מעלה הירח המקבלת שפע מאור השמש...<sup>60</sup> כי כמו שהטיבור באמצע הבטן, כן הבטן באמצע הגוף, וכן ארז"ל ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם וירושלים באמצעיתה של א"י.<sup>61</sup>

לפינו מעין המשך לדרך החשיבה המינית שמצאנו אצל המחברים בני דורו של אבן סהולה; השפע יורד מציון — הזכר — לתוך ירושלים של מעלה — מלכות, וכך נולד העובר — ירושלים החתונה, הקשורה בטבורה באמה העליונה. הקשר המהותי המתואר כאן בין ירושלים העיר ובין המקבילה האלוהית שלה הוא פתרון המוסכם בעיקרו גם על מקובלים אחרים השייכים לקבלה הסימבולית. בהדגשת קשר זה יש משום פתרון לשילוב שני כיווני המחשבה שהזכרנו כמבוא: ירושלים של מטה, התופסת מקום מרכזי במדרש, וירושלים של מעלה, שהיא מרכז העינין הקבלי. הקבלה הסימבולית התגברה על סכנת הפער שעלול היה להתגלע בין שני מרכזי ההתעניינות, ההלכתית והקבלית, ויצרה מערכת שבה אין אפשרות לנתק את ירושלים החתונה מהעליונה, ואילו זו האחרונה מכוננת לעומת החתונה ומשפיעה עליה שפע ברכה. זאת ועוד: האפשרות הטובה ביותר להגיע לירושלים של מעלה היא ירושלים של מטה, ודבריו של הרמב"ן יוכיחו:<sup>62</sup> 'כל המתפלל בירושלים כאלו מתפלל לפני כסא הכבוד, ששער השמים הוא פתוח לשמוע תפלתו של ישראל, שנאמר וזה שער השמים', ובלשון תפילתו על חורבות ירושלים:<sup>63</sup> 'עומדות היו רגלינו בעשריך ירושלים, בית אלהים ושער השמים, ירושלים הבנויה עיר שחוכרה לה יחדיו עם אותה שבעליה'.

<sup>57</sup> ר' יצחק הוא כנראה המחבר הראשון שציטט מתוך המדרש הנעלם, שהוא השכבה הראשונה שבספר הזוהר; ראה: ג' שלום, 'קבלת ר' יצחק בן שלמה בן אבי סהולה וספר הזוהר', קרית ספר, ח (תרפ"ט), עמ' 179-172.

<sup>58</sup> כ"י אוקספורד 343, דף 49-49.

<sup>59</sup> שה"ש ג. הקשר בין הפסוק ובין ירושלים, שהיא אמצע העולם, מופיע כבר כפסיקתא רחמי, פרשת כי תשא, ב; אולם אין שם דיון על ירושלים של מעלה עמ' תכד.

<sup>60</sup> כנגד זו של מטה. וראה גם לעיל, הערה 25, בדברי ר' יעקב בן ששת שהבאנו שם.

<sup>61</sup> על דימוי זה ראה בהמשך, בדיונו על הפרשנות תלמודית.

<sup>62</sup> תנחומא, קדושים, י.

<sup>63</sup> כפירושו על בראשית כח יו, וראה גם דבריו על בראשית יד יח.

<sup>64</sup> כתבי הרמב"ן, מהר"ש שערועל, ירושלים תשכ"ג, א, עמ' תכד.

העיר החרבה שלמטה קשורה היא עם ירושלים מעלה, ואף על פי כן היא שער השמים, דהיינו היא הפתח לעולם הספירות.<sup>64</sup> הדגשה זו של חיבור מהותי בין העולם התחתון והאלוהות, העובר דרך ירושלים של מטה, השאירה את חשיבותה של העיר בתוך מערכת המחשבה הקבלית, שהשכיחה לשלב שילוב הדוק בין שני המישורים הנזכרים.

## ירושלים בקבלה הנבואית

דרך מיוחדת של פירוש משמעותה של ירושלים, מצויה בכתבי מקובלים אחרים במחצית השנייה של המאה ה"ג. לעומת הפירוש הסימבולי, שאת עקרונותיו ראינו לעיל, מבססים מתכבים אלה את דיוניהם על עיון במבנה הפנימי של המלה 'ירושלים' ומסיקים מסקנות על סמך חלוקת המלה לצורות שונות. שיטה זו משלבת את הפירוש על דרך הגימטריה עם הפיסות מדרשיות ופילוסופיות.<sup>65</sup> כך, למשל, אנו קוראים בספר גנת אגוז לר' יוסף גיקטילה:<sup>66</sup>

תדע לך כי עיר הקדש אשר הוא יתברך שוכן בה לעולם כהיות העיר הזאת סוד פירוש אמתהו בענין ירושלים שסודו יר"ו של"ם כהיות בשם זה אמתה השם ית' מתאבד ולא לחנם נאמר על צד הסמך ביר"ו של"ם ושם העיר מיום יהוה יתחזקל מח להן שהם כסוד יר"ו כהיות של"ם והתבונן אמרו בונה ירושלים כי יהוה הוא הבונה ירושלים [תהלים קמז ב] ובנין העיר באמת בשם הוא חלוי ולא לחנם נאמר לא האמינו מלכי ארץ וכל יושבי תבל כי יבא צד ואויב בשערי ירושלים [איכה ד יב] כהיות ירושלים יסוד מוסד על יסוד שאין לו יסוד. ואמנם כהיות ירושלים שלם סודו כעשר אותיות שסובלות כל שם העיר שהוא יר"ו.

מאמר זה מבוסס על הגימטריה ירושלים = 596 = פירוש, הנרמזת על ידי התיבה 'סוד'. הפירוש הטמון בתיבה 'ירושלים' מתברר בהמשך: המלים ררו שלם, המרכיבות את שם העיר, מלמדות כי השם המפורש הוא שלם; ירו בגימטריה 216, שהוא מספר אותיות שם בן ע"ב אותיות,<sup>67</sup> כפי שאנו למדים ממאמר אחר, שנכתב בדורו של גיקטילה:<sup>68</sup>

וכלל אותיות צרף השם המיוחד עולה ירו, כי ע"ב ע"ב ע"ב עולה ירו או אריה ואם תבין סוד ירו תבין סוד ירושלים כי יסוד ירו כשהוא שלם הוא מוכן נושא אמתהו ולפי' [ולפיכך] נתיסדה ירושלים לשכינה ככדור וזהו סוד בונה ירושלים יהוה והצורך יהוה הוא בנין ירושלים וזהו יאמר ירושלים כסא יהוה [ירמיה ג יז] ואם תבין סוד צרף השם המיוחד של עשר אותיות כפשוטן תבין סוד של ירושלם שהוא חסר.

תונגמי, מורו של ר' אברהם אבולעפיה. על שילוב בין שתי דרכי הפירוש הנזכרות ראה: אידל, ר"א אבולעפיה, עמ' 249-218.  
<sup>66</sup> ספר גנת אגוז, האגואו שע"ה, דף סב ע"ד.  
<sup>67</sup> השם הוצא מהפסוקים בשמות יד יט-כא, וראה: רש"י לסיכה מה ע"א, ד"ה 'אני והו'.  
<sup>68</sup> כ"י פריס 770, דף 202א.

<sup>64</sup> ראה בספר תורת האדם, כתיב הרמב"ן, ב, עמ' רצח: 'העומד בירושלים שנתלבש ופירשו רוח הקדש ומלאכות נבואה כתפץ עליון'.  
<sup>65</sup> שיטה זו אופיינית לר' יוסף גיקטילה ולר' אברהם אבולעפיה, ומקורה בהוג מקובלים שהיה קיים בספר באמצע המאה ה"ג ואשר אחד ממיסדיו היה ר' ברוך

מאמר זה, המקבל ממנה בחינות דרבני גיקטילה. מבחינה גם את משמעות הביטוי 'בונה ירושלים' יהוה': הבנייה איננה אלא צירופי אותיות של שם בן ד' אותיות.<sup>69</sup> זאת ועוד; בשני המאמרים נזכרות עשר אותיות, שטייכן לא התבאר, וייתכן כי במאמר השני מצוי הפיתרון: הצירוף 'ירושלם יהוה' יש בו עשר אותיות, ומשום כך נכתב השם 'ירושלים' חסר. ללמדנו כי השם בן ד' אותיות הוא היסוד של שם ירושלים, ומתוך צירופיו אנו בונים יר"ו אותיות, שהן שלמות השם. במאמר השני אנו למדים כי השם 'ירושלים' נבנה מתוך 216 אותיות של שם בן ע"ב. אולם, כיצד מתיישבת בנייה זו עם שם בן ד' אותיות? דומני כי פתרון לשאלה זו מצוי בספר שערי אורה של גיקטילה:<sup>70</sup> 'צריך אתה לדעת כי ה' יתברך יש לו נ"ד שמות מרובעים... ואלו נ"ד שמות הם סוד המשכת כוח בכל הנמצאים שבעולם כהיות כל הווה, והם כדמיון נשמה אצל יר"ו אותיות שהם בריעט ויבא ויט'. פשר הדבר הוא כי יש שתי דרכים לחלק את 216 האותיות: לקבוצות של שלוש אותיות, ואז מתקבל שם בן ע"ב; ולקבוצות של ארבע אותיות, ואז מתקבלות נ"ד קבוצות. מכאן שהפסוק 'בונה ירושלים יהוה' מתפרש כבניין השם ירושלים על ידי נ"ד צירופים בני ארבע אותיות.

נעבור עתה לעיון בביטוי 'ירושלים כסא יהוה';<sup>71</sup> משמעות הביטוי מתפרשת בחיבור אחר של ר' יוסף גיקטילה, הוא ביאורו לנושאים מספר מורה נבוכים:<sup>72</sup>

דע כי סוד כסא הוא סוד עולם<sup>73</sup> באמת זה מתכס' וזה מתעלם... כל כסא שכא בשם ית' אצל הדבר נסמך אליו ותמצאוהו מתכס' ולפי' [ולפיכך] תמצא במקומו' תורה כסה באות הא... כי כמו שכסה עליון הוא לשון התעלמות ועליו כן הושאל כסא עליון למורגשות כי כל מי שיש לו כסא הכסא מעיד על עלויו, כפי שהוא ויפה פירש הרב (הרמב"ם) זה והוה השמים כסא' [ישעיה סא יא], כלומר ממצאות השמים תדעו שאין דרך להשיג אמתהו מרוב עלויו. ואחר כל זה שמור להיות זה גם כן הפך סכרת הרב, שהרב חשב להשאל הכסא מלמטה למעלה ואנו משאילין כסא מלמעלה למטה... ובאמת כי ירושלים כסא חסר כאמרו יאמר לירשלם כסא יהוה [ירמיה ג יז]. ובאמת כי סוד ירושלים הוא סוד התעלמות השם והסתרו כסוד שבעים ושתיים גשרים<sup>74</sup> שבהם יתעלה השם כסוד ירו אותיות.

גיקטילה מציג כאן את תפיסתו כי כל שלב במציאות הוא מלבוש לשלב הקודם לו מבחינה אונטולוגית; הכיסא הוא כיסוי שהאל מתכסה בו ונעלם בתוכו.<sup>75</sup> לכן, מהות הדברים נמצאת למעלה

<sup>69</sup> המונח 'בניין' כמשמעותו 'צירוף אותיות' רווח גם אצל גיקטילה; ראה לדוגמה בספר גנת אגוז, דף י ע"א, ועוד. על הקשר בין 'הבנייה' השם המפורש וירושלים וכית המקדש ראה: פדיה, פגם וחקיקן, פרק ג, עמ' 221-251; אידל, קבלה: היבטים חדשים, עמ' 53-55.  
<sup>70</sup> שערי אורה, א, עמ' 57.  
<sup>71</sup> גם בספר אור המגורה, שנכתב על ידי אחר מחסידיו של ר' אברהם אבולעפיה (כ"י ירושלים 1303, דף 48 ע"ב). 'הנה ע"ב ע"ב ע"ב יהיו ריו יסודם חי יהוה, כי י"ח פעמים שם שלם יעלה אריה והשם בן ד' אותיות כמליאו יעלה מ"ד וסודו חי יהוה ועוד חי פעמים חשבון השם על כן נקרא ירושלים כסא יהוה והיא העיר אשר נקרא שמו עליה ושם העיר מיום

ההוא יהוה שמה'. כטעם הגימטריה חי יהוה = 44 = יוד הא וו הא. ית כפול השם השלם (דהיינו, שם בן י"ב אותיות, שהוא שלוש פעמים שם בן ד' אותיות) עולה 216, הוא רי"ו, או ארי"ה.  
<sup>72</sup> נדפס בתוך שאלות להחכם כה"ר שאול הכהן לר' יצחק אברובנאל, ונציה שלי"ד, דף ל ע"א-ע"ב. על שייכותו של החיבור לגיקטילה ראה: א' גוטליב, בתוך: מחקרים בספרות הקבלה, ערך י' הקר, תל-אביב תשל"ו, עמ' 110-117. לעומתו סובר וידה כי אין לייחס חיבור זה לגיקטילה; ראה: וידה, שני פרקים, עמ' 651-659.  
<sup>73</sup> כך בדפוס, וכנראה צריך לגרוס 'נעלם'.  
<sup>74</sup> תפיסת 'הגשרים' מקורה בספרות המרכבה.  
<sup>75</sup> ראה: גוטליב, מחקרים, עמ' 113-114.

והיא מתכסה בתהליך הייחודה. משום כך חופס שם מסוים דווקא על הדברים כפנימיותם ופחות ככיסוים, עמדה הסותרת את תפיסת השמות המשותפים של הרמב"ם.<sup>76</sup> משום כך ירושלים היא כיסא, דהיינו, כיסוי לשם כן ד' אותיות, המתכסה בשם בן ע"ב העולה במספר אותיות ל-216. מכאן שרינונו לעיל על 'בונה ירושלים יהוה' חוזר בצורה אחרת כביטוי 'ירושלים כסא יהוה', או כביטוי ירושלים 'נושא אמתהו'. השם 'ירושלים' הוא מלבוש המכסה על פנימיותו, שהוא השם המפורש, ומשום כך שוכנת השכינה בירושלים והיא נקראת בשם יהוה.<sup>77</sup>

נגסה עתה להבין כיצד שוכנת השכינה בירושלים, לפי הכנתם של המקובלים המשתמשים בגימטריאות. מורו של ר' יוסף גיקטילה בחכמת הקבלה היה ר' אברהם אבולעפיה,<sup>78</sup> ודומה כי דעותיו של מחבר זה בעניין 'ירושלים' השתמרו ככתבייד. באחד מהם נאמר:<sup>79</sup>

עוד יש טעם כנגלה למה קרא לירושלים ירושלם חסר יו"ד, לפי שמלת ירושלים היא מלה מורכבת, כי מתחילה קרא שם ירושלים ירושלים שלם כש"ה מלכי צדק מלך שלם [בראשית יד יח], ואח"כ בא אברה' וקרא שם ירושלים יראה כש"ה בהר ה' יראה [שם כד יז]. והנה כשביל כבוד שני הצדקים האלו שלא לבטל דברי אחד מהם היה מצטרף אותם השני שמות יחד כי ירו האלו בנימי' יראה ושלם הרי ירושלם לקיים רצון שניהם. מפי ר' אברהם בר שמואל טעם יפה כנגלה.

סביר מאוד להניח כי ר' אברהם בר שמואל הנזכר כאן איננו אלא אברהם אבולעפיה, ששם אביו היה שמואל. תוכן דבריו אמנם הוא על דרך הנגלה, ובכמה מקורות מדרשיים נמצא עיקר הדרוש בנינויים קטנים.<sup>80</sup> אולם נקודת המוצא של הדרשה איננה במדרשים הדרושים בשאלה, מדוע נכתבה התיבה 'ירושלם בלא יו"ד. דומה כי נקודת מוצא זו משמשת התחלה לדרוש המצוי בכתבייד אחר, הפעם בעילום שם, אך התואם את דעותיו של אבולעפיה.<sup>81</sup>

לשכינה, באותה שיטה הנמצאת כמאמר שוביא בהמשך. וראה גם באגרת וזאת ליהודה, ששלח אבולעפיה לר' יהודה שלמון מברצלונה: 'ערים דגל ירושלים בשם השם ונקבץ הגליות ונודחו ישראל יכנס השם למען שמו שכן כתיב לא למענכם אני עושה כי אם למען שמי' [יחזקאל לו כב, שבויים], והנה סוד שלם רמז אל חסרון השכינה מעיינו ומחוינו. ומציאותה הכוללת 'ספירות יחד: אל שוכה לשלש בחוכינו ובארצינו ובביחיתנו ובכיבית מקדשינו. וחד כשתכלל שפע עשר ספירות בחשבון מרובע בו אחד עד עשרה יעלו שכינה' (נדפס על ידי א' ליינץ, גנוי חכמת הקבלה, ליפציג טריג', עמ' 23). עשר ספירות כאן הן עשרה מספרים מאחת ועד עשר, שריבוייהם עולים לסכום 385 = עשרה. וראה הערה 85 לעיל. רמז לקשר בין ירושלים ושם המפורש, כנראה בהשפעת האיגרת הנוכחת של אבולעפיה, מופיע בפירושו של ר' ראובן צרפתי לספר מערכת האלהות, מנטובה ש"ח, דף עג ע"א. ככ"י ניוירוק, בהמ"ל Lutzki 981, דף 876-3, יש קטע אחר על ירושלים, שמקורו כנראה באחד מחיבוריו של אבולעפיה.

<sup>76</sup> ראה: וידה, שני פרקים, עמ' 657.  
<sup>77</sup> ראה: בבא בתרא, עה ע"ב, ועוד.  
<sup>78</sup> על הקשרים בין שני המקובלים ראה: גוטליב, מחקרים, עמ' 102-104.  
<sup>79</sup> כ"י קימברידג' Add. 377,3, דף 3117.  
<sup>80</sup> ראה: בראשית רבה ג' נ"ו, מהד' היאודוראלבק, עמ' 608, והערות שם.  
<sup>81</sup> כ"י קימברידג' Add. 377,3, דף 2117-2118; א"א: 103, דף 62; כ"י ירושלים 8'1303, דף 53-B. הימצאותו של הדיוק ככ"י קימברידג', שם נמצא גם הדיוק על דרך הנגלה בשם ר' אברהם בן שמואל, היא ערובה לשיבות המאמר הנדפס כאן לאבולעפיה. גם ככ"י ירושלים יש קטעים אחרים שנכתבו על ידי אבולעפיה הלממיו. כמו כן השווה לנאמר בספר חיי העולם הנא על אבולעפיה, כ"י ירושלים 8'334, דף 340: "ופורשו הוא עשירית בסוד י' מושלים (!) והשוש ריו שלים והנה י' בחשבון מרובע שכינה'. הרי שגם בחיבור אחרון של אבולעפיה מתפרשת יו"ד מחוץ ירושלים כרמז

והנה אגלה לך סוד ירושלם ולמה חסר יו"ד. דע כי מספר ירושלם הוא פורש ומספר שם כמרוכב עולה ש"ם המ', ומעת היות ירושלם שממה מפני שנתחלקה ממנה שכינה שסודה י' גם ה' שמצאנו ירושלמה. אמנם בחברך סוד ש"ם המ' הנזכר עם סוד פורש הנזכר תמצא יחד שם המפורש והנה שכינה כמספרו... מרובע כי המספר מהמספר גם שכינה או שממה מהשם. וגם השם יהוה עולה ירושלם. וזה פירושו סוד החשבון אבגדהזחטי מראשית המניין שהוא א' עד תכליתו שהוא י', א' פעמים ב' הוא ד'...<sup>82</sup> חכר כל אלה המספרים יחד א' וד' ט' י' כ' לו מט סד פ א ק עולים בכל שפה והוא שכינה ועל דרך זה תמנה השם כזה המספר ותמצא כי עד י' עולה שפ"ה עם כללו כמו שביארנו. אמנם ה' עולה י"ה בכללו כמו י' בלי רבוע שהוא עם כלליו עולה ג"כ י"ה הרי לך סוד ה' השם שהוא י"ה עולה שפ"ה ג"ה וסודו נפשי. וכללו ח"מ ואומנם ו' עולה צ"א וסודו מלאך וגם האלהים אבגד אותיות שלם השם סודו תמצא וסימנו והחכמה מאין תמצא [איוב כח יב], ובסימן אחר דבש תמצא [משלי כה טז] וסודו וכללו אשריך ישראל מי כמוכה עם נושע בה' [דברים לג טז]. ואמנם ה' עולה ג"כ וחכמת זה השם כולו שלם הוא תמצאנה וסודו ירושלם אשר הוא מקום בינה והיא ירושלם של רומי רבתי<sup>83</sup> העליונה אשר הוא מקום הנשמה. וגם הוא מקום השמימה ודע כי ירושלם לא הוא ירושלם והוא סוד שלשת הפסוקים הנזכרים ומפני שדיעת השם נסתלקה מהלבבות באמת הסתלקה ג"כ השכינה מהשכל הפועל ולא הסתלקה לגמרי עד שלא תמצא בלב החוקרים כלל חס ושלום אבל נסתרה בסוד ואמרו הסתר אסתיר פני מכם [שם לא יח] ולא אמ' אמנע או אעדיר או מסתיר ופגלה לדרושו וע"כ תסתר ה' אבל נזכר והזכור וזכר כמו שני דרשוני וחיו [עמוס ה ד].

אבולעפיה דורש את השם 'ירושלים' כביטוי אחר של השם המפורש: 'ירושלם' בגימטריה עולה 586 = פורש, ואילו היו"ד שנושארה עולה, בדרך המיוחדת של חשבון הכוללת את הריבועים של המספרים הקודמים, למספר 385, שהוא 'שם המ'. חיבור פורש עם שם המ' עולה לשם המפורש, מהי משמעותו של דרוש זה? המספר 385, שנתקבל על ידי הוצאת היו"ד מירושלים, שווה בגימטריה לשכינה, ויציאתה של היו"ד כיציאתה של השכינה. אחר כך עובר הדיוק לרמזים על משמעות הריבועים של אותיות של בן ד' אותיות: סכום הריבועים מא' ועד י' הוא, כפי שכבר נאמר, 385 = שפה = שכינה. סכום הריבועים מא' ועד ה' הוא י"ה,<sup>84</sup> ויחד עם עולה 'נפשי' = 440. סכום הריבועים מא' ועד ו' הוא 91 = מלאך = 531 עולה 440 עם שורד. ושבו סכום הריבועים מא' ועד ה' עולה 55 ויחד עם 531 = 586 = ירושלם = תמצאנה = מקום הנשמה = מקום השמימה = מהשכל הפועל. גימטריאות אלה באות ללמדנו כי הסתלקות השכינה מ'מקום הנשמה' או מירושלים היא תוצאה של הסתלקות ידיעת השם, דהיינו ידיעת השם המפורש, מהלבבות. כאשר מסתלקת ידיעה זו מסתלקת גם השכינה — כמשמעותה כשפע — מהשכל הפועל; זאת אומרת, לדברי אבולעפיה, אנו מוסתרים ואיננו מסוגלים לקבל את שפע החכמה ממקום הכינה, שהוא השכל הפועל. אולם מי שיזכור את השם המפורש ייזכר ויחיה. מכאן שהכתיב המלא או החסר של ירושלים מציין מצב מסוים בנפש האדם: הכתיב המלא מסמל את הימצאות השכינה בנפש האדם, ואילו הכתיב החסר מסמל את הסתלקותה.<sup>85</sup> שני המצבים הם תוצאה של ידיעת השם המפורש או אד-ידיעתו.

<sup>82</sup> דילגתי על ציון הריבועים של המספרים האחרים עד <sup>85</sup> ייתכן כי המלים נפשי — מלאך — אלהים מצינו את המרכיבים של תורת הנבואה או ההכרה: אלהים .10  
<sup>83</sup> לא מצאתי מקור מדויק לכל הצירוף הזה.

והוא זהה גם לסכום המספרים מא' ועד י'.  
<sup>84</sup> ייתכן כי המלים נפשי — מלאך — אלהים מצינו את המרכיבים של תורת הנבואה או ההכרה: אלהים .10  
<sup>85</sup> לא מצאתי מקור מדויק לכל הצירוף הזה.

והוא זהה גם לסכום המספרים מא' ועד י'.  
<sup>84</sup> ייתכן כי המלים נפשי — מלאך — אלהים מצינו את המרכיבים של תורת הנבואה או ההכרה: אלהים .10  
<sup>85</sup> לא מצאתי מקור מדויק לכל הצירוף הזה.



בין דינוני של גיקטילה על ירושלים כביטוי מורכב יותר של השם המפורש ובין המאמר של אבולעפיה הפתח של הכדר חרוב ביותר: אבולעפיה משתמש בשם 'ירושלים' כדי לתאר מאורע פנימי, ולמצוא הופכת התיבה 'ציון' שוכנת השכינה. לא כן אצל גיקטילה: אצקן אבולעפיה במאמרים שהבאנו מחיבוריו שום רמז בכיוון זה, וסביר להניח שרק ההיבט הדרשני — ולא הפסיכולוגי — היה עיקר התעניינותו; אך מן הראוי להבליט גם את המשותף שבין המורה והתלמיד: שיטת הפירוש דומה; מתוך אותיות השם המפורש אנו בונים את 'ירושלים'; אצל שניהם אין זכר לירושלים ההיסטורית ומאמציהם מכוונים להבנת הכתובים. המגמה שמצאנו בקבלה הסימבולית — לעגן את הדיונים על ירושלים העליונה במה שקורה מתחתיה, דהיינו, יחסה לירושלים של מטה במשמעות של עיר ממשית, ודרכה לעולם כולו — אינה ניכרת כלל.

מן הראוי לעמוד על השימוש המיוחד במלים 'ירושלים' ו'ציון' כדי לציין את היחסים שבין האדם ובין השכינה או השכל האלוהי. ר' יצחק בן שלמה אבן אבי סהולה כותב בפירושו לשיירי השירים: <sup>86</sup>

ירושלים קשורה בירושלים של מעלה הנקראת ירושלים הבנויה וממנה חיי הנפש ומעלתה כעניין שנאמר כי מציון הצא תורה ודבר יי' מירושלים [ישעיה ב ג] ... כי עיר קדשך ירושלם מקבלת שפע מירושלים של מעלה כחכונת הירח המקבלת שפע מאור השמש, אל יחסר המזג כי זה שער השמים ומתמזג השכל האנושי עם השכל הרוחני.

דומה כי ירושלים של מעלה מציינת כאן את השמש והשכל הרוחני, והיא מקור השפע המגיע לירושלים של מטה, הוא הירח או השכל האנושי. פירוש זה של הקטע מתאשש בשורה של דיונים שבהם בא הדימוי של הירח המקבל אור מהשמש, המופיע כאן בהקשר לירושלים של מעלה ומטה, לתאר את היחס בין השכל הפועל והשכל החומרי. <sup>87</sup> אם נכון פירוש זה, לפנינו מקרה נוסף של

השכינה — אל נפש האדם. סביר להניח כי גם הביטויים 'אריצנו', 'כיתנו' ו'בית מקדשנו', המופיעים במיגרת השכל ליהודה (ראה הערה 81 לעיל), מרמזים על בניין השכל האנושי ולא על בניין בית מקדש ארצי; על בניית השכל אצל אבולעפיה ראה: אידל, ר"א אבולעפיה, עמ' 369-370, ולהלן, בחומת שיוכא שפירוש שיר השירים של ר' משה אבן חיבון. על 'אריצנו' ראה להלן, פירושו של ר' יצחק דמן עכו על ארץ ישראל, על בית מקדש כאני הרוחני של האדם ראה בהערה 89 לקמן.

המחבר עלום השם של כתאב מעאני אלנפס, מהד' גולציה, ברלין 1907, עמ' 46; וכחות השכל והמדבר הם נמשלים לשמש ולירח וסמנך ההי' מהשמש יקבל הירח אורו וממנו ימשוך נגהו כהפיק נפש המדברת את אורה ואת נגהה מן השכל'. אמנם מדובר כאן ביתח בין השכל האנושי והנפש המדברת שבאדם, אך בכל זאת ייתכן כי הדברים שבחתי' מאיגרת המוסר מופיעים מהדימוי הזה. והשווה גם לפירושו הקצר של הראבי"ע לשמות כ כג ('מהד' י' פליישר, עמ' 207) ולדבריו של שולם שבזי בספר חמדת ימים, ירושלים תשט"ז, דף ט ע"ב: 'שכל האלהי סוד חמה ושכל האנושי סוד לכה; ודבריו ע"א: 'נמצאת השמש כשכל האלהי הירח כנגד השכל האנושי'. בשם אחרוני הפילוסופים מביא פיקן דלה מין'נדולדה דעה דומה: 'philosophi iuniores qui sunt, lunam eum qui est, ipsum eum qui est potentia forte interpretarentur' (*Heptaplus*, IV 4, 1557, p. 32). *Opera Omnia*, Basel 1557, p. 32) וראה גם את הטקסט מספר שומר מצוה לר' אברהם אבולעפיה, שנדפס אצל אידל, ר"א אבולעפיה, עמ' 313, ודבריו

ספיריטואליזציה של המושג ירושלים: השכל האנושי הוא ירושלים האמיתית, המקבלת את חיי הנפש ומתמזגת עם השכל הרוחני, הוא ירושלים של מעלה.

בן דודו הצעיר של ר' יצחק אבן סהולה, ר' יצחק בן שמואל דמן עכו, משתמש בספרו ארצו חיים בדרך המחשבה דומה לזו שתיארנו לעיל. <sup>88</sup>

וירמוזו ירושלים לכבוד השכינה השוכן בבית המקדש וציון ירמוזו לנפשות המשכילים המצוינות בהיולן אשר בתוכן ישכון כבוד השכינה דכתי' ועשו לי מקדש ושכנתי בחוכם [שמות כה ח] <sup>89</sup> בכבוד השכינה לא אמ' עורי שעניינו לעורר אחרים אבל אמ' התעוררי כאיש המתעורר. אבל בציון שהוא הנפש אמ' עורי שתעורר כבוד השכינה לרדוף אחרי להמשיכו למען ישכון בחוכה.

הנפש הנמצאת בהיכל — הוא הגוף — הוא ציון האמיתית, ומלה זו נדרשת כרמוז לנפשות המצוינות; בתוכן תשכון ירושלים — היא השכינה — כאשר הנפשות יוכלו לעורר אותה לדרת אליהן. העברת כבוד המשקל מן המשמעות הגיאוגרפית הרגילה של ציון וירושלים לדרך המחשבה הספיריטואלית ניכרת גם במאמר אחר של ר' יצחק דמן עכו: <sup>90</sup>

סוד חוץ לארץ וארץ ישראל במקום הזה <sup>91</sup> אינו ארץ מאדמת עפר, אבל היא נפש השוכנת בארץ עפר הארץ הוא היכל השוכנת בארץ טיפת זרע יעקב הוא ודאי שוכנת בארץ ישראל ואפי' תהיה בחוצה לארץ עליה תשכון השכינה שזו היא ארץ ישראל ודאי. והנפש השוכנת בארץ טפת זרע בלתי יעקב בן יצחק אברהם הוא ישראל איבנו היא ודאי שוכנת חוצה לארץ ואפי' תהיה בארץ ישראל חוץ לירושלים לא תשכון עליה שכינה ולא תשרה עליה רוח נבואה כי זו היא חוצה לארץ ודאי.

של ר' דוד ג'אקו בן יעקב מאיר בחיבורו האסטרולוגי שנכתב בשנת רכ"ד באיטליה, כ"י אוקספורד 2244, דף 7א5.

<sup>88</sup> מוסקה-גינצבורג 775, דף קצח ע"א.

<sup>89</sup> המקדש שבספוק משמעו נפש האדם, כפי שמסתבר ממאמר אחר של ר' יצחק: 'קדשו נפשכם הקדושה ותרבך קדושה בקדושה ועשו לי מקדש ואי"כ ושכנתי בחוכם', בתוך נפשים הקדושה ישכון זיו האור שפע שמו הגדול והקדוש (ספר ארצו חיים, כ"י מוסקה-גינצבורג 775, דף קס ע"ב), וראה בציטוט אחר מאת ר' יצחק, שנדפס במאמר, 'פחומי'תאוס בלבוש עברי',

אשכולות, ה-ו (תשמ"א), עמ' 119. מכאן שאפשר לזהות את המקדש עם ציון: שניהם הם סמלים לנפש המוכנה להפיק מן השכינה. רעיון זה מצוי כבר אצל המיסטיקן האדינני ס'ק'נ'ר, בן המאה ה"ב, המשתמש אף במלה העברית שכינה (בעברית — סכינה) כדינוני על הנפש או האני הרוחני של האדם (מקדש לשכינה. ראה: H. Corbin, 'Spiritualité du Temple et tradition Abrahamique', *Jérusalem, La*

*Cité Spirituelle*, Paris 1976, p. 30; idem., 'L'Imago Templi face aux normes profanes', *Eranos Jahrbuch*, XLIII (1974), pp. 196, 208-209, 248-254 וראה גם בהערה 92 לקמן. יש להעיר כאן גם על חפיסתו של מייסדו א'ק'ה'א'ר'ט, שראה בשכל האנושי את מקדש האל: ראה: שלום, מקורות הקבלה, עמ' 129-128. ייתכן שמקורו של מסורת אלה בתפיסה הסטואית, שמצאה לה מהלכים גם בכתיב פילון, שעל פיה האדם הוא משכן האלהות: ראה: R.J. McKelvey, *The New Temple*, Oxford 1969, pp. 54-55

<sup>90</sup> כ"י מוסקה-גינצבורג 775, דף צד ע"א. וראה: מ' אידל, 'ארץ ישראל והקבלה במאה השלוש עשרה', שלם, ג (תשמ"א), עמ' 126 הערה 40, והערה 85, 89 לעיל.

<sup>91</sup> הכוונה למאמר אין הנבואה שורה בחוצה לארץ. לא מצאיתי מקור חזיל' מרויק למאמר זה. והשווה גם לדבריו ר' אברהם אבולעפיה בספר החשק, כ"י ניר-ירוק, בהמ"ל 1887, דף א32-ב.

ציון וירושלים אינן מציינות במאמרים אלה סמלים לכוחות המתאחדים בתוך חיי האלוהות, אלא שם של מעלה שאליה יכולים להגיע בני ישראל בין אם הם בארץ ישראל ובין מחוצה לה. חפיסה זו, שנוסחה כנראה לראשונה במיסטיקה היהודית, מקורה דווקא במקובל ארץ-ישראל<sup>92</sup>. וסביר להניח כי היא תוצאה של השפעת המיסטיקה המוסלמית (הצופיות) על ר' יצחק דמן עכו.<sup>92</sup>

בהקשר זה מן הראוי להביא את דברי המחבר עלום השם של הפרקים בהצלחה, המיוחסים לרמב"ם<sup>93</sup> — שם נאמר: <sup>94</sup> 'אמר בגמול והוא ההצלחה המגעת לנפש אחר ההפרד וברא יי' על כל מכן הר ציון ועל מקראיה... [ישעיה ד ה] כיאור אמרו על כל מכן הר ציון ועל מקראיה: המוכנים המזומנים למצוא ההצלחה. ברור כי הפירוש 'המוכנים' מתייחס לתיבה 'מכון'. האם ייתכן כי 'הר ציון' קשור כאן להצלחת הנפש, הנזכרת פעמיים קודם לכן? אף על פי שאייאפשר להכריע הכרעה ברורה, הרי לאור הנטייה הכרוהה של החיבור לפרש את בית המקדש וכליו כרמזים לכוחות הנפש<sup>95</sup> סביר בעיני האפשרות כי המונח 'הר ציון' רומז להגעת הנפש לשלמותה אחרי המות. מגמה דומה לזו שתיארנו לעיל מופיעה גם באגירת המוסר המיוחסת לרמב"ם, שם נאמר: <sup>96</sup> 'זמר ששעורתיך בני גם כן במאמר הנכבד של מורה הנבוכים [ג ח] על אשת חיל אשר הוא נאמר על כל נכבד, כי היא ארץ ישראל גם כן ירושלים אשר בה בית המקדש, וכן הלב הוא משכן השכל האנושי וציון הוא מקום במחו נכבד מאד בו משכן השכל הפועל'.<sup>97</sup> כאן הפכו ארץ ישראל וירושלים לסמל ללב, בעוד שציון מסמלת את המוח; הלב והמוח הם מקום הימצאותם של השכל האנושי והשכל הנבדל, כפי שהשכינה שרתה בירושלים ובציון. סביר להניח כי שני החיבורים המיוחסים לרמב"ם, הנוכרים לעיל, סללו את הדרך להפיכת המושגים 'ציון' ו'ירושלים' לסמלים לכוח השכלי שבהן ולשכל הנבדל, כפי שראינום בכתביהם של ר' יצחק אבן אבי סהולה ור' יצחק דמן עכו.<sup>98</sup>

התפתחות נוספת בסימבוליקה של ציון מצויה בספר אבן ספיר של ר' אלנתן בן משה לקליש (קושטא, אמצע המאה ה-11):<sup>99</sup> 'הגולד מציון השכל ומערכתיו אוהב יי' שערי ציון (תהלים [ב

<sup>92</sup> על דוגמה אחרת מעין זו: ראה מ' אידל, 'עולם הדמות ולקוטי הדין', אשל נאר-שבע, ב (תשמ"א), עמ' 165-176 וראה גם הערה 89 לעיל.

<sup>93</sup> בחיבור זה, הכתוב ערבית במקורו, שייך השפעה צופית, ראה כמהדוהת שייך דוידוביץ — ד"צ בנעט, ירושלים תרצ"ט, עמ' 7 הערה לשרה 14, עמ' 11 הערה לשרה 5. משום ההשפעה הצופית, אני נוטה לראות בחיבור זה תוצר של הספיריטואליזם היהודי המזרחי ולא של האלגוריה הפילוסופית הספרדית. וראי קרבה בין השוואים אחרים שבפרקים בהצלחה ואגירת המוסר המיוחסת לרמב"ם (ראה הערה 96 לקמן) ובין אבולעפיה ראה אידל, ר"א אבולעפיה, עמ' 93, 175-176, 190.

<sup>94</sup> שם עמ' 24-25, לפי התרגום העברי מימי הביניים. <sup>95</sup> ראה פרקים לרמב"ם (ראה הערה 96 לקמן) ובין אבולעפיה ראה אידל, ר"א אבולעפיה, עמ' 93, 175-176, 190.

השכל האנושי שיצא לפועל. ר' לוי בן אברהם. פילוסוף שהיה כנראה בן דורו של מחבר הפרקים בהצלחה, כותב: 'יש שפי' בית המקדש הגעת שפע הנבואה' (ספר לרית חן, כ"י ואטיקל 192, דף 257), וראה גם במובאה מספר מגדל דוד, להלן הערה 112. אגרות הרמב"ם, ירושלים תשכ"ח, עמ' ח של האגרות. חיבור זה קרוב כרוהו לפרקים בהצלחה וראה שגם הוא נחשב כמזוה. <sup>97</sup> דעה דומה נמצאת גם במשך עמ' ט של האגרת... שכל נבדל ומשכנו במחו אשר נקרא שמו בניוח ברמה ופירוש רמה עליונה; 'ביות ברמה הוא המוח בלא ספק... בעבור שהיה עמו השכל האלהי'. <sup>98</sup> במאמרי הנזכר לעיל (הערה 90) שיערתי כי ייתכן שיש קשר בין הפרקים בהצלחה ובין המגמה הרוחנית שממנה הופיעה שיטתו הפילוסופית של ר' יצחק דמן עכו. <sup>99</sup> הקטע המובא מצוי בכ"י פאריס 727, דף 69. יש להעיר כי מחבר זה הכיר את אגירת המוסר המיוחסת לרמב"ם ומצטט קטע של האגרת המצוי בסמיכות

כי הם בית אל עליון'. כאן מסמלת ציון את השכל הנבדל, הוא המקור של השכל האנושי. שני המאמרים המרכזיים שניתחנו לעיל מקורם בכתבי ר' אברהם אבולעפיה ור' יצחק דמן עכו; שני מחברים אלה מופיעים על עצמם שהיו בעלי חזיונות מיסטיים, ועובדה זו חשובה במיוחד להבנת הספיריטואליזציה של 'ירושלים'. בעוד שבמרכז הסימבוליקה הקבלית מחוג ספר הווהר עומדים תהליכים שבתוך האלוהות, שאנחנו מסוגלים ומחויבים להשפיע עליהם על ידי קיום הפולחן הדתי, הרי במרכז תורתו של אבולעפיה, ובמידה רבה גם זו של יצחק דמן עכו, עומדת השאיפה להתאחדות עם השכל הפועל או עם האל עצמו. התאחדות זו מושגת באמצעות טכניקות של צירופי אותיות ושמות האל, טכניקה שהיא רחוקה במידה רבה מהוראות הלכתיות ולעיתים אף מנוגדת להן, כפי שהדבר ניכר מביטוי השמות הקדושים כאמצעי להגיע לנבואה. הבדלים אלה קובעים את יחסם של המחברים השונים למעמדה של ירושלים הארצית. בהיותה חלק מרכזי מהפולחן הדתי האיריאלי, הופכת ירושלים לנושא חשוב בדיונים שבספר הווהר ובני חוגו. בהיותה סמל למצב תודעתי מיוחד, כמו בכתבי אבולעפיה ויצחק דמן עכו, מאבדת העיר הממשיה מחשיבותה: בכל מקום שהאדם מסוגל למשוך עליו את השכינה, הופך הוא עצמו לירושלים.

### ירושלים באלגוריה הפילוסופית היהודית

בין שתי גישות אלה בהגות היהודית בימי הביניים — הסימבוליסטית הספרדית והספיריטואליזציה נוסח הקבלה הנבואית — עומדת הפרשנות האלגוריסטית הפילוסופית, שמוצאה בשיטת הרמב"ם. פרשנות זו, ששנייה מביטוייה המובהקים יידונו בהמשך, קרובה לספיריטואליזציה של ירושלים, היא מנסה לשלב גם את ירושלים של מטה בתוך שיטתה, כדוגמת הפרשנות הסימבוליסטית. כאשר אנו כאים לדון בתוצאותיה של הפרשנות האלגורית היהודית על ציון וירושלים, ניווכח שאין בה חידוש עקרוני לעומת מגמת דומות כנצרות. ראשית הפיכתה של ירושלים לאלגוריה של מהות שכלית נוצרה באסכולת הרמב"ם. רמזים סחומים בהקשר לירושלים מופיעים כבר בפירושו של ר' יוסף אבן עקנין לשיר השירים,<sup>101</sup> אולם התפתחות ברורה ניכרת אצל חסיד הרמב"ם בני המאה ה-11. הראשון בהם המרחיב את הדיון על מהותה של ירושלים הוא ר' יעקב אנטולי. בספר דרושותיו, מלמד החלמידים, אנו קוראים:<sup>102</sup> 'כי אחר שמצאת שם ירושלים על ההשגה האלוהית תדע ותבין שכל מקום שנוכר שם ירושלים ולא יאות לעינו על עיר ירושלים המוחשת, תדע כי הוא נאמר למשל כפי הענין הנזכר'. העיקרון הפרשני המתיר את ההבנה הרוחנית של ירושלים — כנראה בהשפעה נוצרית<sup>103</sup> — משמש כפועל בפירושו של אנטולי לפסוק 'עד אוא אל מקדשי אא אבינה לאחריתי'.

315-317.

<sup>102</sup> ליק, תרכ"ה-תרכ"ו, דף קעב ע"א.

<sup>103</sup> בדף קעא, ע"ב מזכיר אנטולי כי גם הנוצרים חלקו השם הזה כפי חלוקתו, אבל העתיקוהו ראות שלם והכנתם בו על הכבוד הנמצא לצדיקים וגם אצלם החפסים הדעת הזה על ירושלים שבשמים אשר אליה הכונה. ומאן שאנטולי הכיר פירוש נוצרי על ירושלים — ראה שלם; וכן הכיר את חתפסת הנצרות של ירושלים של מעלה. הפירוש 'יראו',

למאמר שממנה הבאנו לעיל; ראה כ"י פאריס 727, דף 2103. כמו כן הכיר ר' אלנתן גם חומר קבלי שליך ר' יצחק דמן עכו; ראה במאמרי הנזכר לעיל (הערה 92), עמ' 165-166.

<sup>100</sup> על קשרים אפשריים בין שיטתו של ר' יצחק דמן עכו לזו של אבולעפיה וחלמידיו ראה במאמרים הנזכרים לעיל בהערות 90, 92.

<sup>101</sup> אה: התגלות הסודות והופעת המאורות, מהד' א' הלקין, ירושלים תשכ"ד, עמ' 279, 306-307.

ואמרו מקדש ולא מקדש, לפי שהחשובה על הכונה הנזכרת שם היא במקדש העליון וכן רצה באמרו ירושלים הנזירה כעיר שחבורה לה יחדו [שם קכב ג], וכבר הקדים לו שמחתי באומרים לי בית יי נלך [שם, שם א], רצה בו שהיה שמו במצואו כחזה נפשו נמשכים אל השכל ואמרו לו בית יי נלך, ואמרו עומדות היו רגליו בשערין ירושלים [שם, שם ב] והוסיף וביאר הכונה ירושלים כעיר שחבורה וגו' להודיע שהכונה היא בשתייהן לא בירושלם של מטה לבדה, רק בירושלם של מעלה, שהיא נבזיה ועומדת ג"כ כירושלם העיר שחבורה והורכבה למצוא הכוונה באותה של מעלה ואליה היה החבור ההוא ובשתייהן יחדיו עומדות רגליו.

כוחות הנפש הנמשכים אל השכל — והכוונה כנראה לשכל הפועל — רמוזים בפסוקים שבתהלים. אמנם, הפשט איננו נדחה בהכרח; ייתכן כי רגליו עומדות בירושלים המוחשית, אך המשמעות האמיתית של הכתוב עוסקת בירושלים שבשמיים, שאלהה אנו צריכים להתחבר. וכן מפרש אנטולי את מהותה של ירושלים:<sup>105</sup> 'ומי שעניו פקוחות יראה וירע כי אין שם ירושלים מחוברת מעצים ואבנים ולא משאר המורכבים אבל היא פשוטה עשויה ממכבוד'<sup>106</sup> השם אשר שם כסאות הצדיקים'. בהמשך הדרשה ההיא מתאר אנטולי את הקשר בין האל והאדם בירושלים של מעלה, שכנראה אינה אלא השכל הפועל:<sup>107</sup>

ולפי שהתכלית בה להיות האדם מבני עליה והוא שיחוו לו מהלכים בין העומדים [על פי זכריה ג ז], והם המלאכים שיחס משכנם ועמידתם בשמים לפי שהמשילים השם גם הם עליהם! לפיכך נאמר ירושלם אחת למעלה והיא הנקראת גם כן בית יי וחצרות יי ומרום קודשו ושאר שמות חביבים. והבא אל ירושלם כפי הכונה יבא השם וישרה שכונתו שם כמו שאמרו [סוכה נג ע"א] אם אתה תבא אל ביתי אני אבא אל ביתך, שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך... [שמות כ א]. ורצונם באמרם אם אתה תבוא אל ביתי, כלומר שתשים כונתך בו ותבא בעצמך ר"ל שתבא צורתך אל ביתי מיד אבא אל ביתך שבנית למעלה.

ירושלים 'כפי הכונה' היא הבית שאליו צריכה להגיע צורתו של האדם, והכוונה כלי ספק לנפשו: משמגיעה הנפש לשכל הפועל, הוא מקבל את השפע המושפע שם מן האל עצמו. ייתכן כי בדומה לכינוי ירושלים שבשמיים, המוסק על השכל הפועל, ירושלים של מטה היא כינוי לנפש האדם; לדעת אנטולי,<sup>108</sup> משמעות הביטוי 'בנות ירושלים' שבשיר השירים היא 'כחות הנפש', ומכאן שירושלים עצמה היא הנפש.

המובא כאן כפירוש נוצרי, קשור כנראה לפירוש המופיע אצל איזידור מסיביליה, הכותב (במאה ה-7): 'Sapientia Hierusalem "pacia visio" interpretatur';<sup>107</sup> מלבד התלמידים, דף קעא ע"ב.<sup>108</sup> מלבד התלמידים, דף קעב ע"א. השווה גם לדבריו של ר' משה אבן תיבון בפירושו לשיר השירים, ליק, 1874, עמ' 12 ודף יא ע"ב. מן הראוי להדגיש כי הן אנטולי והן משה אבן תיבון מדברים גם על ירושלים של מטה הארצית, היא עיר הקודש, בנוסף על הכנתם אותה כאלגוריה לשכל האדם או נפשו.

דעותיו של אנטולי על מהותה של ירושלים השפיעו בעליל על דעותיו של אחיינו, ר' משה אבן תיבון, בפירושו לשיר השירים. לדעת ר' משה:<sup>109</sup>

ירושלים של מעלה היא תכלית הכוונה וירושלים של מטה דרך ומדרגה אליה וכית שער כאמרו אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים [בראשית כח יז], כי בהרבך האדם תחלה עם השם בבית ד' הנעשה לשמו בארץ לירא ממנו ולעשות בו מצוותיו המישרים דרך אליו, אחר כן לבנות לו בית בשמים המכונות כאמרו<sup>110</sup> ראינו בני עליה והם מועטים ולעשות לו מהלכים שם [על פי זכריה ג ז] וירבך עם השכל הנפרד ותשאר נפשו קיימת לעד נהנית מזיו השכינה ועל זה רמזו וכותיבו כאמרם<sup>111</sup> אם אתה תבוא אל ביתי אני אבא אל ביתך, כלומר אם אתה תבא אל ביתי ר"ל בית המקדש שנעשה בארץ לשמי ולכבודי, אני אבא אל ביתך, כלומר אל הבית אשר חננה לך בשמים ואתדבק עמך שם להוציא נפשך מן ההפסד והכליה הנצחית שנא' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך.

למרות הדמיון הרב בין דבריהם של אבן תיבון ואנטולי, דומני כי יש ביניהם הבדל חשוב. לדעת אנטולי, על האדם לבוא בצורתו — 'בצורתך' כדבריו — אל בית המקדש של מטה, ומשמעות הדבר עליית הנפש לדרגת השכל. אין בדברי אנטולי כל רמז לפעילות שאיננה שכלית. לעומת זאת נוקט אבן תיבון עמדה מתונה יותר: הכניסה לבית המקדש של מטה מציינת את קיום המצוות, ואילו הפעילות האינטלקטואלית מקומה בשלב מאוחר יותר והיא המאפשרת את הכניסה לירושלים של מעלה. ואלה דבריו בפירושו למאמר חז"ל בתענית ה ע"א:<sup>112</sup> 'ור"ל לא אתדבק עמך שאבא בבית אשר חננה לך בשמים, כלומר לא ישלם לך הבנין ההוא, שהוא השלמות האחרון והמכונן בצדור החיים התמידיים, עד שתבא בכייתו שתדבק עמי בבית אשר לי בארץ כלומר שתעשה מצוותי'. לפנינו גרסה של תורת הרמב"ם על היחס שבין שלמות המידות כשלב מקדים ובין שלמות הנפש, שמצאה את ביטוייה בעזרת האלגוריה של ירושלים.<sup>113</sup>

שונה פירושו של אבן תיבון לציין. כפרשו את הפסוק 'צאינה וראינה בנות ציון', הוא כותב:<sup>114</sup> 'אפשר שאמרו צאינה וראינה בנות ציון שאמרן כן נפש האדם או השכל התומרי לכחות הגוף או לשאר כחות הנפש אחר אשר נשלם שכל האדם... וקרא אותם בנות כטעם חז"ל חריב<sup>115</sup> כי אין הגוף חרב

<sup>109</sup> פירוש שיר השירים, עמ' 13 (הקדמה). על משה אבן תיבון ראה: C. Sirat 'La pensée philosophique de Moïse ibn Tibbon', *REL*, CXXXVIII (1979), pp. 505-515

<sup>110</sup> סוכה מה ע"ב. וראה גם לעיל, כמובאה האחרונה מספר מלמד התלמידים של אנטולי, המוזכר גם הוא את בני העלייה.

<sup>111</sup> סוכה נג ע"א, וראה גם לעיל בדברי אנטולי.

<sup>112</sup> פירוש שיר השירים עמ' 13. והשווה לדברי ר' דוד כוכבי בספרו מגדל דוד, כ"י מוסקבה 234, דף 161א: 'ואמנם אחרם לא אבא בירושל' של מעלה עד אבא בירושל' של מטה הכונה אצלי שיחס שלמות הראשון הקודם בזמן אל ירוש' של מטה והוא הצדיק לשלמות

האחרון יחס שלמות הנפש אל ירו' של מעלה והוא האחרון.

<sup>113</sup> השווה גם לנאמר בעמ' 14: 'כי שלמה ושלומית ושלם ירושלים של מעלה הם שמות מונחים לרמזו לשלמות נפש האדם'.

<sup>114</sup> פירוש שיר השירים, דף טו ע"א. על הפרשנות האלגורית לציין ירושלים כמאה הי"ג ראה גם: M. Saperstein, *Decoding the Rabbinic — A Thirteenth Century Commentary on the Aggadah*, Cambridge, Mass., 1980, pp. 75-78

<sup>115</sup> על פי המאמר התלמודי שבסנהדרין צו ע"א: ראש השנה לא ע"א. 'חד חריב' מתפרש בדף די ע"א, כתקופה שלאחר שנת השישים של האדם, הוא הזמן שהכוחות הגופניים נחלבים, וראה גם בדף כז ע"א.

וציון'. המפרש מסתמך כאן על המשמעות 'מדבר' שיש לחיבה 'ציון' בישעיה כה ה. מכאן ש'ציון' מרמז כאן על גוף האדם, שעליו להיחבר כדי שהחלק הרוחני שבו — הנפש — תוכל לפעול בצורה מושלמת. לאור משמעות זו של ציון יש להבין את רמזיו של אבן תיבון בספר פאה: <sup>116</sup> 'ועלו מושיעים בהר ציון [עובדיה כא] — שינהיג השכל כל כחות הגוף לשלמות הנפש... והנה אמרו ובהר לציון וגו' [ישעיה נט כ] הוא כאמרו ועלו מושיעים וגו', כי ביאת הגואל לציון כעלות המושיע בהר ציון ומלת ציון בשניהם יש בו רמז'. דומני כי פתרון 'הרמז' הנרמז כאן הוא שהנפש, בהגיעה אל השלמות, גואלת את ציון, דהיינו הגוף.

## קיצורים וביבליוגראפיה

- אורכך, ירושלים של מטה = א"א אורכך, ירושלים של מטה וירושלים של מעלה, בתוך: ירושלים לדורותיה, הכינוס הארצי הכ"ה לידיעת הארץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 156-171.
- M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven, Conn. — London 1988 = היבטים חדשים
- אידל, ר"א אבולעפיה = מ' אידל, 'כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו', עבודת דוקטור, ירושלים תשל"ו.
- גוטליב, מחקרים = א' גוטליב, בתוך: מחקרים בספרות הקבלה, ערך י' הקר, הל"א איכ"ת תשל"ו, עמ' 110-117.
- G. Vajda, "Deux chapitres du "Guide des Egarés" repensés par un Kabbaliste," *Mélanges =* שני פרקים וידה, *offerts à E. Gilson*, Paris 1959, pp. 651-659
- פדיה, פגם ותיקון = ח' פדיה, 'פגם ותיקון של האלהות בקבלת ר' יצחק טגי-נהור', בתוך: ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ערך י' דן, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו [ג-ד]), עמ' 157-285.
- פראוור, הנצרות = י' פראוור, 'ירושלים בתפיסת הנצרות בימי הביניים הקדומים', בתוך: ספר ירושלים. התקופה המוסלמית הקדומה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 249-282.
- שלום, מקורות הקבלה = G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Philadelphia-Princeton 1987
- שלום, פרקי יסוד = ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו.

פאה, וראה גם: מ' אידל, 'דפוסים של פעילות גואלת בימי הביניים', משיחות ואסכולוגיה, ערך צ' ברס, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 262.

<sup>116</sup> כ"י אוקספורד 939, דף א27-ב. תודתי נחונה לפרופ' ק' סיראט, שהעמידה לרשותי את העתקה של ספר